ISTORIA ȘI VIITORUL UNEI BISERICI

-reflecții la 75 de ani de la intarea BRU în catacombe -



Editori:
Alexandru Buzalic
Ionuț Mihai Popescu

Presa Universitară Clujeană

ISTORIA ȘI VIITORUL UNEI BISERICI

– reflecții la 75 de ani de la intarea BRU în catacombe –

Editori:

ALEXANDRU BUZALIC
IONUȚ MIHAI POPESCU

Prezentul volum conține lucrările simpozionului desfășurat sub egida *Școlii Ardelene* cu tema *Istoria și viitorul unei Biserici. Reflecții la 75 de ani de la intrarea BRU în catacombe* în perioada 12–14 octombrie 2023 la Oradea, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea Mare, de Departamentul de Teologie Greco-Catolică, Oradea (UBB) și de Seminarul Teologic Greco-Catolic *Sfinții Trei Ierarhi*, Oradea.

Simpozionul s-a desfășurat cu sprijin financiar din partea Secretariatului de Stat pentru Culte.

ISTORIA ȘI VIITORUL UNEI BISERICI

– reflecții la 75 de ani de la intarea BRU în catacombe –

Editori:

ALEXANDRU BUZALIC
IONUȚ MIHAI POPESCU

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2023

Copertă: ***Amintiri din catacombe (Biserica săracă)***
© Alexandra Belciug – artist plastic

Este unul dintre tablourile expoziției „Biserica în zeghe" vernisate la data de 20 martie 2023 în Aula Magna a Seminarului Teologic „Sfinții Trei Ierarhi" din Oradea cu ocazia comemorării a 75 de ani de la intrarea în catacombe a Bisericii Române Unite. În perioada catacombelor, clerul greco-catolic și credincioșii participau la Sfintele Liturghii în mod clandestin, pe altare improvizate, Sfântul Antimis fiind așternut pe un colț de masă sau într-un raft al unui dulap, oricând pregătit a fi ascuns în cazul unei percheziții. În acest context, o farfurie, un simplu pahar, deveneau adevărate vase liturgice de preț în care Isus Hristos se cobora în Sfânta Euharistie, fiind astfel prezent în mijlocul Bisericii vii care își mărturisea credința în mod eroic, într-o istorie ostilă libertății și potrivnică iubirii divine. Această *Biserică săracă* face parte din memoria perioadei catacombelor, amintirea acestei perioade eroice din clandestinitate fiind comemorată prin puterea mesajului estetic care este transpus și în cercetările istorice, filosofice și teologice ale lucrărilor de față.

ISBN 978-606-37-1997-4

Responsabilitatea privind conținutul articolelor revine exclusiv autorilor.
Articolele publicate au fost evaluate fiecare în parte de doi recenzanți.

The resposibility regarding the content of the articles belongs exclusively to the authors.
The published articles were reviewed individually by two reviewers.

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. B.P. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

CUPRINS

Cuvânt de deschidere

Bine ați venit la Oradea! Vă urez un bun venit participanților la simpozionul științific internațional desfășurat aici sub egida Școlii Ardelene, pe tema *Istoria și viitorul unei Biserici – reflecții la 75 de ani de la intrarea în catacombe a Bisericii Române Unite.* Mulțumesc în mod personal celor veniți din alte părți ale țării și din străinătate care au dat curs invitației noastre.

Este un an deosebit care ne aduce aminte ce se întâmpla în urmă cu 75 de ani, când Biserica Greco-Catolică a fost scoasă în afara legii, desființată practic. Ne este greu să ne punem în acel context și să vorbim despre cum s-au petrecut efectiv evenimentele. Luna trecută, la Academia Română din București a fost adus un omagiu celor șapte Fericiți Episcopi Martiri Greco-Catolici Români, chiar în ziua în care, în urmă cu 75 de ani, pe 27 septembrie 1948, s-a dat ordinul să fie desființată Biserica Română Unită cu Roma.

Astăzi vorbim despre pace și pacea nu este în lume, în Ucraina, Israel sau alte părți ale pământului. Ca istorici, dumneavoastră realizați cât este de importantă aducerea aminte și neuitarea, pentru că dacă uităm anumite evenimente întâmplate în istorie, monștrii sunt după colț și nu așteaptă decât să își facă apariția. În același timp, în Vatican se celebrează în aceste zile Sinodul pentru o Biserică sinodală, unde sunt prezenți trei episcopi din România. Sfântul Părinte a vorbit la deschiderea Adunării Generale a episcopilor atât de mult asupra faptului că Sinodul este o întâlnire care ne ajută să vedem realitatea Bisericii din zilele noastre și să înțelegem ce ar trebui să facem pe viitor. Dumneavoastră ștergeți praful de pe Cronici străbune și ne spuneți ce s-a întâmplat. Evenimentele se îmbină unele cu altele. Dacă nu ștergem praful și uităm istoria, nu știm de unde venim, ne pierdem rădăcinile.

Noi organizăm aceste simpozioane sub egida Școlii Ardelene într-un complex de factori în care noi ne regăsim astăzi, aici și acum, prin care dacă ne înțelegem trecutul putem să trăim cu seninătate, să ne respectăm unii pe alții, să trăim în pace și să creăm premisele viitorului prin educație. Vă apreciez foarte mult, pentru că foarte adesea ne învățați, pe noi toți și pe mine, anumite lucruri pe care avem tendința să le uităm. Vă mulțumesc pentru tot ceea ce faceți și vă așteptăm mai des la Oradea. Chiar dacă numărul comunicărilor din acest an este mare, 45 de lucrări în 3 zile, ne aflăm într-un moment cu totul deosebit, 75 de ani de la desființarea Bisericii Greco-Catolice, iar în fața celor care au suferit trebuie să ne plecăm fruntea și genunchiul și să le mulțumim, pentru că dacă ei au suferit, noi astăzi suntem.

† Dr. Virgil BERCEA
Eparhia de Oradea Mare

Cuvânt de salut

Preasfinția Voastră,
Preacucernici Părinți,
Părinte Rector,
Domnule Director,
Distinși colegi și dragi studenți,
Distins auditoriu

Sunt profund onorat să vorbesc în deschiderea acestui prestigios eveniment academic și eclezial, și, în același timp, să vă împărtășesc bucuria de a fi împreună și de a reflecta în aceste zile asupra istoriei și viitorului Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică.

Prilejuit de împlinirea a 75 de ani de la intrarea Bisericii noastre în catacombe, ca urmare a dezlănțuirii persecuției comuniste, simpozionul, alături de finalitățile sale științifice, are totodată sensul îndeplinirii unei datorii de conștiință. Evenimentele dramatice care au produs atât de multă suferință nu trebuie să fie uitate și nu putem îngădui ca praful timpului să se așeze peste figurile luminoase ale Fericiților Episcopi martiri, peste exemplele eroice de credință și de libertate oferite de numeroși preoți, persoane consacrate și laici. Ei au rezistat asalturilor unui sistem totalitar, construit pe o ideologie dezumanizantă, oferind o mărturie fermă nu doar în privința credinței în Dumnezeu și fidelității față de Succesorul Sfântului Petru, ci și sub aspectul libertății și al demnității. De aceea, Sfântul Părinte Papa Francisc sublinia, în predica rostită pe Câmpia Libertății din Blaj, în 2 iunie 2019, că Fericiții Episcopi sunt importanți pentru întregul popor român: „Acești Păstori, martiri ai credinței, au recâștigat și au lăsat poporului român o prețioasă moștenire pe care o putem sintetiza în două cuvinte: libertate și milostivire”.

Cu toate că în ultimele trei decenii au fost dedicate subiectului studii valoroase, care au reconstituit evenimentele și principalele etape ale prigoanei comuniste, trebuie să recunoaștem că șantierul cercetării este în continuare deschis și că există multe chestiuni care merită să fie aprofundate într-un orizont interdisciplinar. Alături de perspectiva istorică și de abordările antropologice, este nevoie de valorizarea sistematică a semnificațiilor martiriului în teologia actuală și în viața spirituală a comunităților.

Episcopia Greco-Catolică de Oradea, împreună cu Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea *Babeș-Bolyai* și cu Seminarul Teologic *Sfinții Vasile, Grigorie și Ioan* și-au asumat această provocare, organizând și în acest an un simpozion care reunește cunoscuți specialiști din istorie, filosofie

și teologie, pe care îi rog să primească gândurile mele de gratitudine și de prețuire. Mă bucur să evidențiez perseverența colegilor de la Oradea, care, anual, sub patronajul generos oferit de Preasfințitul Părinte Virgil Bercea, ne oferă oportunitatea de a ne întâlni și de a ne împărtăși preocupările științifice.

Întâlnirea noastră are și o semnificație jubiliară, pe care doresc să o evidențiez: se împlinesc 25 de ani de la înființarea Departamentului Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică, prin integrarea Institutului Teologic Greco-Catolic de Grad Universitar din Oradea în Universitatea *Babeș-Bolyai*. Decizia luată în anul universitar 1998–1999, de Preasfințitul Virgil Bercea și de conducerea UBB, s-a dovedit a fi inspirată deoarece a dat naștere unui proiect academic de succes, care continuă lunga tradiție a învățământului greco-catolic orădean. Departamentul a devenit un punct de referință al învățământului universitar și al vieții culturale din Oradea, cunoscut pe plan național și internațional, cu un campus modern și cu un corp didactic competent.

Toate acestea au fost posibile datorită susținerii permanente a Episcopiei Greco-Catolice de Oradea și a rectorilor UBB – Andrei Marga, Nicolae Bocșan, Ioan Aurel Pop și Daniel David, dar și datorită implicării admirabile a profesorilor, a personalului nedidactic și administrativ, coordonați cu multă dăruire de-a lungul timpului de directorii de departament: Părintele Conf. Dr. Horea Ovidiu Pop, Părintele Lect. Dr. Cornel Dârle și, din anul 2008, domnul Lect. Dr. Ionuț Popescu.

Îl salut cu recunoștință pe rectorii Seminarului Teologic *Sfinții Vasile, Grigorie și Ioan*: Pr. Dr. Horea Ovidiu Pop, Pr. Dr. Cornel Dârle, Pr. Dr. Cristian Sabău, Pr. Dr. Antoniu Chifor și, actualul rector, părintele Anton Cioba. Colaborarea foarte bună dintre Departamentul Facultății și Seminarul Teologic a contribuit la consolidarea unei *communitas docentium et studentium*, în care credința și rugăciunea sunt declinate armonios cu studiul și cu implicarea în societate, ajutându-i pe studenți să-și cultive vocația, să se formeze uman, intelectual și spiritual.

Profit de acest prilej pentru a adresa cele mai alese mulțumiri Preasfințitului Părinte Episcop Virgil Bercea, tuturor colegelor și colegilor din Departamentul Oradea, confraților din Seminarul Teologic și fiecărui student în parte.

Toate aceste realizări sunt și o promisiune pentru viitorul Bisericii Greco-Catolice, a cărei vocație educativă își păstrează prospețimea și rodnicia. Educația, în măsura în care reușește să cultive pasiunea pentru adevăr și să formeze moral conștiința, este cea mai frumoasă aventură umană. Aventura, de la latinescul *ad-ventura*, se trăiește în prezent, dar ne deschide deopotrivă viitorul. Ceea ce face, însă, cu adevărat fascinantă aventura pe care o trăim la Oradea este comunitatea de aici, o comunitate de credință și deopotrivă academică, care dă o mărturie plină de speranță despre prezența și lucrarea lui Dumnezeu.

Oradea, 12 octombrie 2023

Pr. Prof. dr. Cristian BARTA

Introducere

75 de ani de la intrarea în catacombe a BRU și 25 de ani de la integrarea învățământului universitar greco-catolic orădean în Universitatea Babeș-Bolyai

Simpozionul internațional desfășurat sub egida Școlii Ardelene este deja o tradiție a Departamentului Oradea a Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai care continuă și în acest an. Sub patronajul Episcopiei Greco-Catolice de Oradea-Mare și cu ajutorul Seminarului Teologic „Sfinții Vasile, Grigore și Ioan" am reunit filosofi, teologi, istorici și cercetători specialiști din diferite domenii în jurul unei comemorări. Se împlinesc 75 de ani de când Biserica noastră, în plin avânt după terminarea celui de-al Doilea Război Mondial, era obiectul persecuțiilor regimului comunist care se instaurase la Răsărit de o „cortină de fier" care va scinda pentru mult timp Europa. Biserica Greco-Catolică intra în catacombe, ierarhii erau întemnițați, bunurile patrimoniale erau confiscate și „împărțite" asemenea soldaților de la picioarele Crucii care trăgeau la sorți hainele Mântuitorului.

Suferințele și martiriul Fericiților Episcopi s-a transformat din lacrimi, întristare și durere în triumful biruinței și primirea cununii muceniciei prin beatificarea lor de către Papa Francisc pe Câmpia Libertății din Blaj (2 iunie 2019). Timpul catacombelor a însemnat pentru Biserica Română Unită o pagină de istorie scrisă prin viețile celor ce au intrat în rezistența împotriva regimului totalitar, episcopi, preoți, călugări, călugărițe și credincioși laici și-au manifestat credința în Hristos și au rămas fideli misiunii de refacere a unității dintre Biserici și au slujit pe altare improvizate în casele care deveneau semnele prezenței lui Dumnezeu într-o lume ostilă care dorea să întemnițeze și speranța din sufletele oamenilor ca să-i țină în robie. Aceste unghere, în care un pahar sau o farfurie simplă puse sub un crucifix deveneau adevărate vase liturgice în care se cobora Isus întrupându-se în Sfânta Euharistie în timpul Sfintelor Liturghii celebrate pe ascuns. Acele case au fost adevăratele catedrale în care Mântuitorul și-a revelat măreția! Această amintire a trăirii credinței în perioada de restriște a fost pusă pe pânză de Doamna Alexandra Belciug, artist plastic și martora acelor ani, a cărei pictură am ales-o – cu permisiunea Dumneaei – pentru afișul evenimentului și pe coperta cărții de față. Este o imagine care ne trimite spre o călătorie în timp...

În acest timp al catacombelor din istoria recentă în lumea liberă a avut loc Conciliul Ecumenic Vatican II și deschiderea teologiei și pastorației spre cultura contemporană, a fost perioada în care s-au pregătit mijloacele pastorale necesare schimbărilor din societate și transmiterii credinței ca *Gaudium et Spes*. La 30 de ani

după ieșirea Bisericii noastre din catacombe, se conturează deja patrimoniul spiritual și conceptual al unei școli de gândire care a fost fondată de învățământul românesc și de idealul Școlii Ardelene, a ajuns la maturitate conceptuală la începutul secolului XX și a slujit idealul național al românilor, dar mai ales a fost confirmat de sângele vărsat de martiri și a fost validată de mărturia de credință și de fidelitate față de valorile creștinismului și unității.

Tot în anul acesta se împlinesc 25 de ani de când, în virtutea evoluției instituționale a învățământului teologic greco-catolic orădean, Institutul Teologic de grad Universitar înființat după Revoluție, recunoscut de Departamentul învățământ al Secretariatului de Stat pentru Culte, se integra ca Departament al Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai. Este un sfert de secol în care generații de absolvenți s-au format în tainele teologiei sau au devenit specialiști în istorie sau filosofie, astăzi fiind preoți, teologi, profesori sau cercetători în istorie sau filosofie, dar și în alte cariere profesionale. Formarea intelectuală și spirituală, precum și educația în continuitatea tradiției învățământului greco-catolic românesc a dăruit Bisericii și societății civile personalități mature și oameni implicați vocației lor.

Lucrările de față sunt contribuții la aprofundarea cunoștințelor despre perioada de persecuții începută acum 75 de ani, istoricii nu lasă să se aștearnă praful uitării peste documente de arhivă sau peste evenimentele și eroismul celor ce au rămas în Biserica vie a lui Hristos, filosofii și teologii analizează și trag concluziile despre mecanismele sociale sau semnificațiile acestor evenimente, dar ne trimit și spre speranța și vitalitatea Bisericii de mâine. Dacă *Historia magistra vitae est,* acest lucru se petrece numai după o receptare critică și o analiză specializată a evenimentelor care transmit o învățătură pentru viitor.

Despre trecut, cercetătorul la Institutul de Istorie „George Barițiu" al Academiei Române din Cluj-Napoca, Mircea-Gheorghe Abrudan, ne vorbește despre prezența *Preoților militari greco-catolici în armatele habsburgice din secolul al XIX-lea*. Biserica s-a ocupat de fii lor în toate timpurile, asigurând asistența spirituală a credincioșilor și pe front, o prezență care a alinat suferințele răniților, a ușurat și susținut moralul celor ce au fost chemați în serviciul militar, a asigurat ceremoniile religioase sau o înmormântare decentă militarilor creștini care au căzut pe câmpul de luptă în vremi de restriște.

Părintele Cristian Bălănean ne propune o prospectivă filosofico-teologică în analiza *Biserică Catolică – Biserică sobornicească: referentul ontic unic și semnificațiile multiple, vechi și noi ale expresiilor.* Mărturisirea de credință unică pe care o rostesc atât greco-catolicii cât și ortodocșii a fost receptată de-a lungul timpului în mod diferit de către unii teologi. Autorul face o analiză a atributului catolicității (tradus în ambientul slav ortodox sau catolic prin sobornicitate) trecând în revistă fundamentele patristice și literatura teologică ulterioară, ajungând la recepția

critică a operelor unor teologi ortodocși precum Homiakov, Zizioulas, Stăniloae, Bulgakov sau Lossky, comparativ cu poziția magisterială din ambientul catolic.

În continuare, părintele profesor Iosif Bisoc OFM Conv. ne expune tema *Exilul poporului iudeu în Babilon sau istoria care se repetă.* Făcând o analogie între evenimentul biblic amintit și suferințele din perioada catacombelor a BRU, autorul ne propune spre meditație modul prin care Dumnezeu intervine în istorie în favoarea omului ca individ sau în istoria unei națiuni.

Despre experiența pastorală din lumea de azi, părintele Christophe Boudereaux, preot militar în armata franceză, un specialist implicat în valorificarea patrimoniului cultural și spiritual și în pastorația specifică perioadelor de vacanță în care un mare număr de turiști intră temporar în contact cu lăcașurile de cult și capelele parohiilor stabil constituite, ne împărtășește din bogata sa experiență în lucrarea intitulată *Comorile tradițiilor noastre pentru o pastorală a „atot-trecătorului.”* Deplasările sezoniere a grupurilor de oameni, fie că este vorba despre migrația sezonieră din perioada vacanțelor fie că sunt rezultatul altor mecanisme care implică mobilitatea unui mare număr de indivizi, prin patrimoniul cultural al Bisericii îndeamnă spre o experiență spirituală. Această experiență estetică, facilitată de arta sacră, arhitectura, vitraliile sau pur și simplu de liniștea bisericii, este preambulul unei întâlniri cu realitatea divină pe care preotul are obligația să o valorifice în sens pozitiv.

Despre realitatea Bisericii contemporane, părintele profesor Sławomir Bylina ne prezintă un interesant studiu despre *Relațiile dintre Sfântul Scaun și liderii de stat și religioși din România la cumpăna dintre secolele XX și XXI.* În dubla sa calitate de profesor universitar și de capelan, a făcut numeroase studii privind diferitele aspecte legate de siguranța statului, medierea conflictelor și procesele de pacificare, dar și despre relațiile dintre Biserică și reprezentanții instituțiilor de stat. Autorul ne prezintă din perspectiva surselor arhivistice și a studiilor din străinătate diferite aspecte legate de papii Ioan Paul al II-lea, Benedict XVI și Francisc și raportul dintre Sfântul Scaun și factorii de decizie din România, cu ierarhii confesiunilor creștine și Ambasadorii României la Vatican.

Profesorul Alberto Castaldini ne prezintă o meditație pe tema *1948 sau comuniunea celor răi* propunându-ne prin bibliografia sugerată o posibilă aprofundare a subiectului propus. Conform autorului, anul 1948 devine o paradigmă istorică a modului în care fidelitatea și trădarea străbat relația noastră cu Dumnezeu, reflectată fiind în relația noastră cu oamenii. Răul se manifestă în istorie, însă nu are nicio putere în perspectiva eshatologică a istoriei mântuirii.

Părintele Antoniu Chifor, în perspectiva teologiei biblice ne propune înțelegerea legăturii dintre suferința în timpul persecuțiilor prin studiul său intitulat *Cum să rămâneți credincioși în fața persecuției? O interpretare biblică a suferinței – 1 Petru.* Articolul aprofundează perspectiva suferinței din Noul Testament, subliniind

sentințele lui Isus despre persecuție. În cele din urmă, evidențiază dualitatea dintre suferință și bucurie, încurajând credincioșii să-și păstreze credința în ciuda oricăror dificultăți.

Părintele profesor Pavol Dancák, filosof la Universitatea din Prešov – Slovacia, ne propune o incursiune în tema *Biserica greco-catolică și sfera publică în epoca post-seculară.* Separarea dintre Biserică și stat impusă de procesul secularizării este depășită de paradigma interconexiunii dintre religie și spiritualitate și societatea civilă. După o analiză pertinentă a fenomenologiei tranziției și a limitelor procesului de secularizare, Pavol Dancák trasează o direcție de evoluție ca o regândire a oportunităților și provocărilor din trecut în afirmarea și consolidarea poziției identitare proprii în sfera publică a lumii de mâine.

O contribuție la studiul perioadei istorice din perioada persecuțiilor o aduce părintele profesor Lucian Dîncă A.A. prin lucrarea *Institutul Francez de Studii Bizantine din București în dosarele Securității comuniste (1944–1950).* Ordinul părinților Assumpționiști Augustinieni, fondat în Franța în secolul al XIX-lea, a manifestat o deschidere către alte tradiții creștine, în special față de tradiția bizantină: cultură, liturghie, teologie sau spiritualitate. Asumpționiștii au înființat *Institutul de Studii Bizantine* în Istanbul/Constantinopol, în anul 1895. Din 1937, Institutul se mută la București, unde își desfășoară cea mai intensă și semnificativă activitate academică. Comunicarea prezintă „epopeea” acestui Institut și a membrilor săi așa cum se reflectă în dosarele Securității din perioada comunistă.

Părintele profesor Călin Ioan Dușe ne prezintă un studiu istorico-patristic intitulat *Persecuțiile și primii martiri.* În primele trei secole creștinii au fost victimele păgânilor și evreilor, începând cu secolul al VII-lea, după apariția islamului, creștinii au fost persecutați de către aceștia, pentru a se ajunge în secolele XIX–XX la noi persecuții și la noi martiri. În continuare, părintele profesor Roberto Giraldo OFM ne propune o serie de *Reflecții asupra Conciliului de la Ferrara–Florența (1438–1439)*. Pentru a ajunge la o viziune teologică comună trebuie să lucrăm împreună până când vom putea avea încredere reciprocă și ne vom putea baza unii pe alții. Unitatea se realizează mergând împreună, împărtășind bucuriile și dificultățile, ajutându-ne unii pe alții și privind împreună spre obiectivul comun, spre uniate.

Părintele Flavius-Leonard Florea prezintă și analizează un document inedit din Arhiva Congregației pentru Bisericile Orientale, un sinoptic cu poziționarea clerului din Arhidieceza Blaj față de Biserica din catacombe (preoți care au rezistat presiunii, care au semnat trecerea la BOR, care au semnat, dar au revenit, care sunt periculoși pentru cauza Bisericii interzise). Documentul a fost întocmit în anul 1950 și arată cum, în condițiile persecuției, Biserica funcțioan și se reorganiza.

Într-o hermeneutică filosofică, profesorii Radoslav Lojan și Martin Pinkoš tratează despre *Rolul moralei în raport cu principiile democratice* în contextul mecanismelor care conduc spre transgresiunile care au condus și spre persecutarea

credinței în secolul XX. Trăim într-o lume secularizată în care există riscuri existențiale globale, vorbim despre siguranță, pluralism, justiție, libertate, solidaritate, democrație constituțională, drepturi individuale și responsabilitate comună. Însă acestea nu sunt întotdeauna acceptate și sunt supuse unor chestionări etice, politice și sociale. La nivel academic, deschiderea și strategia diferitelor centre de studii dedicate filosofiei și eticii pot ajuta la transformarea noțiunii de bine comun în viața de zi cu zi.

Prin studiul lui Gelu Hossu *Biserica Română Unită cu Roma în anul 1948 – Teroare, Trădare, Rezistență*, revenim la aspectele istorice și redescoperim un eveniment legat de simulacrul de revenire a greco-catolicilor la Biserica mamă. Sunt descrise câteva cazuri emblematice de trădări, de acte eroice dar și de oportunism care dezvăluie atât eroismul cât și fața întunecată a naturii umane din Biserica lui Hristos. În continuare, părintele Valeriu Median ne prezintă aspectele pozitive ale rezistenței în fața persecuțiilor, prezentându-ne portretul moral al *Părintelui vicar general dr. Victor Macaveiu și a părintelui protopop Vasile Urzică*. Bazându-se pe studierea arhivelor Securității, autorul restituie memoriei colective gesturile de eroism ale unor mărturisitori din perioada persecuțiilor comuniste care vor lărgi orizontul despre cunoașterea acestei perioade.

Într-un spirit ecumenic, unul dintre colaboratorii noștri, pastorul Nechifor Caleb Otniel Traian abordează o temă legată de teologia carismatică prin *Autenticitatea Botezului cu Duhul Sfânt în Biserica primară și în contemporaneitate*. În acest articol, autorul ne prezintă una din temele esențiale ale teologiei penticostale, și anume botezul în Spiritul Sfânt, așa cum este problematizat și în neo-penticostalismul mișcărilor de reînnoire carismatică din cadrul Bisericii Catolice americane, după fenomenologia creștinismului primar sau în contemporaneitate.

În perspectiva teologiei biblice, părintele profesor Călin-Daniel Pațulea ne vorbește despre *Credința în Isus și voința mântuitoare a Tatălui în Evanghelia după Ioan*. Autorul ne relatează că, credința este un dar al lui Dumnezeu, o virtute supranaturală dăruită de El, prin intermediul căreia omul primește revelația Sa, adevărurile dumnezeiești, „este fundamentul realităților sperate, dovada realităților care nu se văd” (Evr 11, 1). Credința se sprijină pe autoritatea lui Dumnezeu care se revelează prin intermediul Fiului Său, Isus Hristos.

Olena Peniazieva, de la Universitatea Catolică din L’viv, dezvoltă un subiect puțin cunoscut de istoriografia română din cauza barierei lingvistice dintre români și ucraineni, totuși atât de legați prin comuniunea de suferință și de destinul spațiului geo-cultural în care se manifestă Bisericile Unite. Lucrarea autoarei este intitulată *„Biserica vie” în viziunea Patriarhului Josyf Slipyj*, fiind vorba despre portretul moral și spiritual al primului Arhiepiscop Major al Bisericii Ucraineano-Catolice, contemporan cu Cardinalul *in pectore* Iuliu Hossu. Crezul său a fost *per aspera ad astra*, un crez care a fost o prevestire a crucii sale și esența misiunii sale în timpul

persecuțiilor. Asemenea situației din BRU, Biserica Catacombelor din Ucraina era compusă din acei greco-catolici care au rămas fideli unității Bisericii.

Un eseu filosofic ne este propus în continuare de Ioan F. Pop prin lucrarea *Biserica – între național și confesional.* Autorul ne spune că „într-o perioadă post-istorică în care, după spusele unora, ne aflăm (se vorbește chiar și de post-creștinism) – în care deosebirile se conturează mai degrabă în teritoriul disputelor globalizante –, etnicul înseamnă tot mai mult doar o diferență spirituală, o alteritate integratoare."

Din nou pe terenul cercetării istorice, Raimondo-Mario Rupp ne prezintă un aspect din *Persecuția Bisericii Greco-Catolice. Informații și comentarii din cadrul emisiunilor în limba română a postului Radio Vatican (1949)*. Pe parcursul mai multor decenii, emisiunile Radio Vatican au reprezentat o sursă constantă de inspirație și optimism pentru credincioșii greco-catolici din România dar și pentru cei din alte părți ale lumii. Tot în siajul acestui subiect, Doamna profesor Anca Stângaciu aduce o contribuție la cunoașterea aspectelor inedite despre *Biserica Greco-Catolică între formele de rezistență din țară și rezistența din exil.* Esența acțiunilor preoților greco-catolici din Italia în frunte cu episcopul Vasile Cristea, cu Aloisie Tăutu, Carol Capros și Pamfil Cârnațiu a fost permanenta rezistență și uneori sau indirect de atitudini antisistem comunist, ca principii asumate.

Părintele profesor Peter Šturák lărgește orizontul cunoașterii istorice dedicate persecuțiilor îndreptate împotriva greco-catolicilor din Europa Centrală și de Est prezentând *Situația Bisericii Greco-Catolice din Slovacia în a doua jumătate a secolului XX și martiriul episcopului Gojdič*. După lichidarea administrativă a Bisericii Unite, activitățile Bisericii Greco-Catolice din Cehoslovacia au fost reluate în 1968. Biserica a început să se dezvolte liber, dar procesul a fost oprit în perioada de normalizare de după invazia trupelor Pactului de la Varșovia din august 1968. Autoritatea de stat a tolerat oarecum Biserica Greco-Catolică și numai în urma schimbărilor venite după 1990, Biserica a putut fi în sfârșit liberă.

În stilul său unic, profesorul Daniel Corneliu Țuplea ne propune un eseu filosofic prin care analizează legătura dintre violența instituționalizată și emergența ideologiilor totalitariste. În lucrarea *Decretul 345 din anul 1948 sau despre resortul ideologic al violenței*, autorul ne spune că inițial o ideologie reprezintă un corp de idei ce reflectă aspirațiile și interesele unui grup social, fiind un mijloc pentru atingere unui scop, pe parcurs se poate transforma într-o viziune unică și singura concepție adevărată despre lume. Adevărul suprem este, de obicei, în posesia unui lider sau al unui „comitet de partid", și trebuie impus cu toate mijloacele disponibile, inclusiv prin violență.

Părintele Tamás Véghseő, cercetător principal în cadrul Academiei de Științe a Universității Catolice *Pázmány Péter* și profesor al Institutului Sfântul Atanasie din Nyíregyháza ne prezintă un aspect istoric legat de *O tentativă timidă de lichidare a*

Bisericii Greco-Catolice maghiare în primii ani ai dictaturii comuniste. După cel de-al Doilea Război Mondial, Partidul Comunist Maghiar, condus de secretarul general Mátyás Rákosi și sprijinit de Armata Roșie, a ajuns la putere, lichidând unul după altul toate partidele politice, rivalii și aliații. Pe măsură ce Biserica Catolică, care a exercitat o influență considerabilă asupra societății maghiare, s-a opus aspirațiilor Partidului Comunist, statul a început o luptă nemiloasă împotriva Bisericii. Unul dintre scopurile importante ale persecuției a fost acela de a face imposibile relațiile dintre Biserica Catolică Maghiară și Sfântul Scaun. Comuniștii au clasificat Sfântul Scaun drept „Occidentul ostil" și au încercat să elimine influența acestuia asupra sorții Bisericii Catolice Maghiare. În acest context, Biserica Greco-Catolică Maghiară a fost vizată și în vara anului 1948. Persecuțiile din Ucraina, Transcarpatia, Cehoslovacia și România au servit drept model comuniștilor de la Budapesta.

În final, părintele Alin Vara ne reintroduce în domeniul teologiei prin eseul său intitulat *Ceva pentru care merită să mori? Destinul catolicismului în era post-confesională.* Autorul, după o evaluare lucidă a dialogului teologic și a scenariilor refacerii unității, ajunge la concluzia că identitatea Bisericii Catolice trece printr-o transformare radicală, și în special instanțele de dialog, „de frontieră" sunt cele în care apar afirmațiile și deschiderile spre noi paradigme care se impun în viitor...

De-a lungul timpului, simpozioanele orădene desfășurate sub egida Școlii Ardelene au punctat principalele teme prezente în actualitate sau s-au dedicat momentelor aniversare sau comemorative, aruncând o rază de lumină în zonele de umbră ale istoriei, aducând în atenția cercetătorilor date inedite, problematizând subiectele cercetate într-o dimensiune hermeneutică și teologică care permite atât o diagnoză, cât mai ales acele prognoze necesare edificării viitorului. Și anul acesta simpozionul și-a atins obiectivul acoperind prin studii de calitate atâtea direcții de cercetare, în deschidere ecumenică, în spiritul colaborării și al dialogului. Sperăm ca aceste eforturi să aducă o mică contribuție la cunoașterea adevărului într-o lume care își pierde reperele existențiale uitându-și trecutul și valorile care călăuzesc istoria omenirii.

Editorii volumului

Preoți militari greco-catolici în armatele habsburgice din secolul al XIX-lea

Mircea-Gheorghe ABRUDAN*

Summary: **Greek Catholic military chaplains in the Habsburg armies of the 19th century**. Emperor Joseph II's toleration edict of 1781 and the Napoleonic Wars opened access for the "acatholic clergy" to provide religious assistance to Orthodox, Protestant and Greek Catholic soldiers in the Habsburg armies. Initially, the legal status of these chaplains was uncertain, left tacitly to the territorial military commands, and was not regulated until the autumn of 1834 by an imperial decree of the Viennese monarch. The acceptance of Greek Catholic or 'Catholic of Greek Rite' priests, as they appear in the documents of the Apostolic Vicariate of the Army, took place at the same time as the acceptance of Orthodox or 'non-uniate Greeks', until then the pastoral care of all Catholic soldiers, regardless of their rite, had been entrusted to Latin Catholic chaplains. The study will briefly discuss in the first part the legislative evolution concerning the mobilization of the Greek-Catholic priesthood in the k.u.k. armies in times of peace and in times of war, and in the second part it will offer a survey of the number and a restitution of the names of these chaplains between 1834–1868 and 1869–1914.

Keywords: Habsburg Monarchy, Apostolic Vicariate of the Army, religious assistance in the army, Greek Catholics

Preliminarii

În ciuda lucrărilor apărute în ultimii douăzeci de ani, istoria clerului militar a fost și rămâne o cenușăreasă a istoriografie militare românești și austriece. Trebuie totuși să facem o distincție pe de o parte între istoriografia românească care ilustrează istoria clerului militar din România modernă și istoria Episcopiei Armatei Române în perioada 1921–1948, și cercetătorii care s-au ocupat de istoria asistenței religioase în armatele cezaro-crăiești din fosta Monarhie habsburgică, pe de altă parte. Dacă în cazul istoriografiei române avem mai multe monografii și studii de specialitate vizând restituirea participării sau contribuției clerului militar la cele două războaie mondiale[1], la evoluția Episcopiei Armatei[2] și la portretele episcopilor militari sau a

* Cercetător Științific III Dr. la Institutul de Istorie „George Barițiu” al Academiei Române din Cluj-Napoca. Email: mircea.abrudan@acad-cj.ro

[1] Constantin Claudiu Cotan, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial*, Editura Basilica, București, 2018; Gheorghe Nicolescu, Gheorghe Dobrescu, Andrei Nicolescu, *Preoți în tranșee (1941–1945)*, București, 1999.

unor capelani de seamă[3], precum episcopul Partenie Ciopron sau protopopul Ioan Dăncilă[4], în ceea ce privește cunoașterea activității clerului militar român ortodox și greco-catolic din Monarhia habsburgică ne rezumăm la studiile și volumele unor istorici transilvăneni și bănățeni ale căror nume le putem număra pe degetele de la o mână, și aici mă refer, în primul rând, la dr. Ionela Zaharia Schintler de la Graz, apoi la regretatul profesor Nicolae Bocșan de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, la dr. Mihai-Octavian Groza de la Sebeș și la conf. dr. Valeria Soroștineanu de la Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, care au publicat mai multe studii referitoare la activitatea și memorialistica clerului militar român ortodox și greco-catolic din armata austro-ungară în timpul Marelui Război, și în al doilea rând la subsemnatul printr-o carte recentă în care am oferit o primă sinteză în limba română privitoare la istoria asistenței militare în Monarhia habsburgică în general, la istoria clerului militar ortodox între domnia Mariei Tereza și izbucnirea Primului Război Mondial în particular[5]. În ceea ce privește activitatea preoților militari greco-catolici până la Primul Război Mondial îmi este cunoscută o singură contribuție semnată de profesorul turdean Ciprian Rigman cu referire la capelanii militari ai diecezei Gherlei[6].

Pentru că am făcut referire la istoriografia austriacă trebuie să precizez că până în acest moment există două sinteze referitoare la istoria asistenței religioase în general și alte trei volume publicate în contextul comemorării centenare a Primului Război Mondial sub egida Muzeului de Istorie Militară (*Heeresgeschichtliches Museum*) din Viena, tomuri în care mai mulți istorici și teologi austrieci, români, sloveni și unguri analizează participarea clerului catolic, protestant, ortodox, precum și a imamilor și rabinilor militari în campaniile „ultimului război al Austro-Ungariei", cum a fost numit de o serie de volume publicate în perioada interbelică la Viena[7].

Asistența religioasă în armata habsburgică

Scurta radiografie istoriografică de mai sus a avut scopul de a oferi o imagine generală asupra temei dezbaterii istoriei clerului militar greco-catolic din cadrul armatelor cezaro-crăiești habsburgice în secolul al XIX-lea și încercarea unei prime

---

2 Petru Pinca, *Istoricul Episcopiei Armatei (cu sediul la Alba Iulia), între anii 1921–1948*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2013.

3 Aurel Pentelescu, Ionuț-Constantin Petcu, *Episcopii Armatei Române. Biografii. Documente (1921–1948)*, Editura Militară, București, 2016.

4 Aurel Pentelescu, Ionuț-Constantin Petcu, *Episcopul Dr. Partenie Ciopron. O viață închinată Bisericii și Armatei Române (1896–1980). La 125 ani de la nașterea sa*, Editura Editgraph, Buzău, 2021.

5 Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică între Pacea de la Carloviț și Primul Război Mondial (1699–1914)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022.

6 Ciprian Rigman, „Aspecte din activitatea preoților militari ai Diecezei Greco-Catolice de Gherla la mijlocul secolului al XIX-lea (1856–1868)", în *Revista de Istorie Militară*, Nr. 1–2, 2014, pp. 8–17.

7 O radiografie detaliată a istoriografiei clerului militar vezi la: Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, pp. 48–55.

repertorizări a capelanilor catolici de rit grec înregistrați în șematismele militare austriece și austro-ungare. Dintru început trebuie precizat că prezența clerului greco-catolic și a celui ortodox în cadrele armatei imperiale habsburgice a fost una marginală, reflectând de fapt cifrele demografice sau procentele populației greco-catolice și ortodoxe în demografia monarhiei. De pildă, conform ultimului recensământ din anul 1910, populația monarhiei număra 51.390.000 de persoane, din care 65,9% romano-catolici, 10,6% greco-catolici, 9% protestanți, 8,8% ortodocși, 4,4% mozaici și 1,2% musulmani[8]. Asumați catolicismului, deci bisericii imperiale de stat (*Staatskirche*), al cărei protector era Maiestatea Sa Apostolică Împăratul de Habsburg, soldații și ofițerii greco-catolici au fost automat dați în grija spirituală a clerului militar catolic, orice regiment grăniceresc sau de linie, fiecare școală de cadeți, Academie Militară și garnizoană militară având ex oficio un capelan catolic răspunzător de pastorația corpului milităresc. Asistența religioasă în armatele habsburgice are o istorie venerabilă fiind instituționalizată în timpul războiului de treizeci de ani dintre catolici și protestanți[9]. Într-o primă fază, derulată între anii 1643 și 1773, în armata imperială a fost organizat și a funcționat Capelanatul Superior al Armatei habsburgice, posturile capelanilor militari fiind ocupate în principal de părinți ai ordinului iezuit, superiorul și coordonatorul lor fiind duhovnicul familiei imperiale. Dizolvarea ordinului iezuit, prin decizia papei Clement al XIV-lea din 21 iulie 1773, a condus la necesitatea reorganizării asistenței spirituale în armata habsburgică, Viena și Roma găsind o formulă de compromis prin înființarea Vicariatului Apostolic al Armatei (*Apostolisches Feldvikariat*), care a primit jurisdicție canonică asupra întregii armate cezaro-crăiești, vicarii apostolici fiind de atunci înainte și până la disoluția monarhiei austro-ungare în 1918 episcopi, într-o primă etapă cuprinsă între 1773 și 1826, episcopi diecezani de Sankt Pölten sau Wiener Neustadt și vicari militari, apoi episcopi *ad personam* ca titulari ai unor străvechi scaune episcopale dispărute. Acești arhierei erau numiți de monarhul vienez la recomandarea Consiliului Aulic/Ministerului de Război, după care erau recunoscuți de Sfântul Scaun printr-o bulă papală care le conferea autoritatea spirituală asupra armatei[10].

O primă statistică exhaustivă a capelanilor militari datează din anul 1782, când 151 de clerici catolici activau în serviciul pastoral al armatei. Două decenii mai târziu, în martie 1803, deci în timpul războaielor antinapoleoniene, numărul

---

[8] *Ibidem*, pp. 71–73. Pe larg despre istoria confesiunilor din Monarhia dunăreană vezi: *Monarhia Habsburgică (1848–1918). Volumul IV. Problema confesională*, ediție în limba română coordonată și îngrijită de Rudolf Gräf, traducere de Mircea-Gheorghe Abrudan, Ioana Florea și Loránd Mádly, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane/Editura Polirom, Cluj-Napoca/Iași, 2022.

[9] Johannes Arndt, *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648*, Reclam Verlag, Stuttgart, 2009.

[10] Pe larg despre istoria clerului militar austriac vezi: Emerich Bielik, *Geschichte der k.u.k Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates*, Im Selbstverlage des Apostolischen Feld-Vicariates, Wien, 1901; Roman-Hans Gröger, Claudia Ham, Alfred Sammer, *Militärseelsorge in Österreich. Zwischen Himmel und Erde*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 2001; Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, pp. 233–315.

capelanilor crescuse la 156, 109 fiind angajați pe posturi permanente, între care și 3 greco-catolici, și 47 pe posturi create pe durata stării de război[11]. Începând cu anul 1815 numărul și numele capelanilor este mai ușor de identificat, deoarece acestea apar notate în Șematismele militare ale Imperiului austriac publicate la Viena între 1815 și 1914[12].

Capelanii militari greco-catolici

La o privire generală asupra perioadei secolului al XIX-lea se observă că situația clerului militar greco-catolic a fost corelată de a celui ortodox, și nu romano-catolic, cum am fi tentați să credem la prima vedere. Explicația este simplă și vizează situația de facto din armata k.u.k. unde toți militarii aveau acces nelimitat la asistența spirituală acordată de capelanii romano-catolici prezenți în fiecare unitate sau școală militară, ceilalți soldați sau ofițeri de rituri, confesiuni și religii (musulmani și mozaici) diferite fiind nevoiți să apeleze la puținii capelani ai confesiunii sau religiei lor angajați în regimentele constituite din mai mult de o treime credincioși „acatolici”, citând un termen din epocă. Angajarea unui capelan de altă confesiune, rit sau religie suprasolicita bugetul armatei, pentru că acesta trebuia salarizat și ajutat să-și procure toate obiectele și cărțile necesare oficierii cultului liturgic. În cazul preoților uniți, deși erau asumați catolicismului, ei slujeau în ritul grec, ceea ce presupunea organizarea unui „cufăr” sau „geamantan pastoral” special, dar, spre deosebire de ortodocși sau protestanți, acestora li se permitea oficierea slujbelor în bisericile militare catolice, unde, în conformitate cu legislația canonică, „schismaticilor”, „ereticilor” și celor de alte religii nu li se permitea oficierea slujbelor religioase[13].

Urmând probabil exemplul mitropolitului Carlovițului Pavel Nenadovici (1703–1768), primatul Bisericii Ortodoxe din Monarhia habsburgică între anii 1749–1768, care-i adresase crăiesei Maria Tereza, în 14 decembrie 1758, rugămintea de a permite angajarea unor preoți neuniți în regimentele cu militari de această confesiune cel puțin pe durata conflictelor militare, ierarhia greco-catolică din Galiția a înaintat Curții imperiale aceeași doleanță la sfârșitul anului 1778. Curtea de la Viena a răspuns favorabil printr-un rescript, emis în 24 ianuarie 1779, prin care aproba „angajarea a doi clerici de rit greco-catolic spre mângâierea spirituală a soldaților din Galiția”[14]. Vicarul Emerich Bjelik susține în cartea sa dedicată istoriei vicariatului

[11] Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, pp. 286–289.

[12] Au fost digitalizate și pot fi accesate și descărcate liber pe portalul bibliotecii hungaricana, vezi: https://library.hungaricana.hu/hu/collection/austrian_state_archives_MilitarAlmanachSchematismus/, accesat 29 octombrie 2023.

[13] Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, pp. 281–306.

[14] Emerich Bielik, *Geschichte der k.u.k Militär-Seelsorge*, p. 139.

apostolic al armatei că aceștia sunt primii preoți militari greco-catolici angajați în armata imperială cezaro-crăiască. Cu toate acestea, matricolele Regimentului de graniță românesc nr. 2 de la Năsăud ne dezvăluie faptul că și înainte de acest an există dovezi că au funcționat o serie de preoți uniți în calitate de capelani castrenși, precum părintele Todor Naszodi (Năsăudeanul) în cadrul regimentului năsăudean în anii 1762–1765, deci chiar în anii de început ai constituirii acestei noi unități confiniare[15]. La Năsăud situația a fost una excepțională și temporară, deoarece după anul 1765 apare pe postul de *capelanus castrensis* franciscanul Xaverus Fauster, care avea un salariu anual de 278 florini achitați din casa regimentului[16]. Aflate sub autoritatea canonică a episcopilor diecezani, în cele două regimente grănicerești românești din Ardeal, cu sediul la Orlat și Năsăud, au fost angajați pe perioade determinate mai mulți preoți greco-catolici pe post de capelani, probabil la intervenția expresă a prelaților blăjeni, dar și datorită bunăvoinței conducerii regimentelor. Astfel în postul de capelan al regimentului năsăudean îi întâlnim pe celebrul Ioan Para în anii 1778–1780, pe Ioan Nemeș între anii 1793 și 1805, acesta participând cu regimentul în campaniile antifranceze și fiind recompensat de împăratul Franz I în anul 1808 cu o decorație militară. La regimentul I românesc de la Orlat îl găsim pe post de *capelanus castrensis* pe Ioan Nobili, activ între anii 1795 și 1801[17].

Începând cu anul 1820, Șematismele militare înregistrează primii capelani de garnizoană de rit grec (*Garnisons-Caplan graeci ritus*) în cadrul regimentelor militare cantonate în Moravia la Olmütz, azi Olomouc în Cehia. În anii 1820 și 1821, în garnizoana din Olmütz sunt pomeniți preoții Johann von Ortinsky[18], iar între anii 1824 și 1829 Joseph Lauretzky[19], mutat în 1830 la garnizoana din Brünn, azi Brno, unde este atestat în calitate de capelan greco-catolic pe parcursul anilor 1831, 1832, 1833, 1834, 1835, 1836, 1837 și 1838, având astfel o activitate pastorală în armata cezaro-crăiască de patrusprezece ani[20].

Cu toate acestea, statutul juridic al acestor capelani a rămas unul incert, lăsat tacit la latitudinea comandamentelor militare teritoriale. O reglementare a asistenței religioase a militarilor greco-catolici și greco-orientali va surveni la sfârșitul anului

[15] Despre regimentele transilvănene vezi: Carol Göllner, *Regimentele grănicerești din Transilvania 1764–1851*, Editura Militară, București, 1973.

[16] Virgil Șotropa, „Năsăudul de altă dată”, în *Arhiva Someșană. Revistă istorică-culturală*, Nr. 19/ 1936, p. 17.

[17] Ionela Zaharia, *Clerul militar român din Austro-Ungaria în Marele Război*, Teză de doctorat, Cluj-Napoca, 2016, pp. 23–24.

[18] *Militär-Schematismus des österreichischen Kaiserthums*, Wien, Aus der k.k. Hof- und Staats-Druckerey, 1820, p. 68; *Ibidem*, 1821, p. 68.

[19] *Ibidem*, 1824, p. 68; *Ibidem*, 1825, p. 69; *Ibidem*, 1826, p. 69; *Ibidem*, 1827, p. 69; *Ibidem*, 1828, p. 70; *Ibidem*, 1829, p. 70; *Ibidem*, 1829, p. 70.

[20] *Ibidem*, 1830, p. 65; *Ibidem*, 1831, p. 65; *Ibidem*, 1832, p. 65; *Ibidem*, 1833, p. 65; *Ibidem*, 1834, p. 65; *Ibidem*, 1835, p. 68; *Ibidem*, 1836, p. 67; *Ibidem*, 1837, p. 68; *Ibidem*, 1838, p. 68.

1834 prin rescriptul Consiliului Aulic de Război nr. 4617 din 31 decembrie 1834. Decretul prevedea ca pe raza unităților militare în care se găseau parohii greco-catolice sau ortodoxe să li se permită soldaților și ofițerilor acestor culte să asiste la serviciile religioase duminicale și praznicale în bisericile parohiale respective. De asemenea se stabilea obligația soldaților tuturor confesiunilor de a participa cel puțin o dată pe an la Sfânta Liturghie, de a se spovedi și a se împărtăși cu Sfintele Taine, oficiate fie de capelanul castrens catolic, fie de un preot de al ritului lor din împrejurimi. În cazul în care regimentul lor era deplasat temporar în regiuni în care nu existau preoți civili ai acestor rituri, conducerea unității militare era însărcinată să găsească și să invite un asemenea preot din zonele învecinate. Un alt decret aulic din toamna anului 1834 stipula angajarea unui capelan ortodox alături de cel catolic pentru toate regimentele în care două treimi dintre soldați erau greci neuniți, capelanul grec-neunit urmând să dispună și de o capelă mobilă[21]. Se observă, așadar, că autoritățile aulice vieneze îi constrângeau pe toți militarii de sub arme să se împărtășească cu Sfintele Taine cel puțin o dată pe an fie la capelanul castrens catolic, fie la un cleric al ritului lor, dacă un asemenea cleric putea fi găsit pe raza respectivei unități militare, angajarea unor capelani neuniți arătând în mod limpede că în optica Vienei nu ritul îi diferenția pe soldați, ci apartenența la o altă biserică decât cea catolică, soldații greco-catolici fiind astfel constrânși să primească Sfintele Taine de la capelanii latini. În ciuda acestor noi reglementări, șematismele militare din anii următori decretului aulic din 1834 nu înregistrează creșterea numărului capelanilor catolici de rit grec, în anii 1834–1838 fiind menționat doar capelanul greco-catolic rutean Joseph Lauretzky la garnizoana din Brünn, apoi în anii 1839–1847 postul fiind notat ca vacant, în timp ce aceleași șematisme menționează prezența a trei capelani neuniți.

Atribuțiile capelanilor castrenși erau în general aceleași indiferent de confesiune, acestea fiind trasate de vicariatul apostolic și codificate limpede în anul 1842 în așa-numita „constituție a clerului militar din Imperiul austriac”, publicată la Viena de vicarul Johann Michael Leonhard[22]. Misiunea principală a fiecărui capelan era asistarea religioasă și pastorală a soldaților, ofițerilor și cadeților din stabilimentele militare, din spitale, case de invalizi, academii și școli militare. Asistența aceasta presupunea celebrarea serviciilor liturgice în zilele de duminică și de sărbătoare, spovedirea și împărtășirea personalului militar, catehizarea trupelor și susținerea unor predici moralizatoare prin propovăduirea virtuților creștine, a fricii de Dumnezeu, a importanței onoarei și a jurământului față de tron a tuturor membrilor armatei. Nu în ultimul rând, capelanul avea datoria completării atente a matricolelor militare,

---

[21] Ionela Zaharia, *Clerul militar român din Austro-Ungaria*, p. 25; Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, pp. 354–355.

[22] Joh. Michael Leonhard, *Verfassung der Militär-Seelsorge in den k.k. österreichischen Staaten, mit rücksicht auf die Rechte und Pflichten des Civil-Clerus in militär-geistlichen Angelegenheiten*, Bey Michael Lechner, Wien, 1842.

drept pe care-l vor primi și preoții ortodocși și uniți începând cu anul 1829, și oficierea cununiei pentru toți membrii armatei în termen, niciun soldat sau ofițer aflat sub arme neavând permisiunea de a se căsători fără aprobarea sau participarea capelanului militar al regimentului din care făcea parte. Tot capelanii erau îndrituiți a-i prohodi și înmormânta pe membrii activi ai armatei, la solicitarea acestora putând oficia și alte slujbe cu caracter privat și personal, nu numai comunitar și public. În schimbul serviciilor lor, capelanii erau remunerați din bugetul Consiliului Aulic de Război, după 1850 a Ministerului de Război din fondul misionar militar. Totodată, pentru merite deosebite câștigate pe parcursul activității lor, împăratul Iosif al II-lea a instituit două medalii de onoare de argint sau de aur, împăratul Franz I inaugurând în anul 1815 o nouă decorație pentru răsplătirea meritelor clerului militar, și anume „Crucea de Merit Piis meritis de aur și de argint". După aproape o sută de ani, la 9 mai 1911, împăratul Franz Joseph a decretat redenumirea decorațiilor sub titlul „Crucea de Merit spiritual clasa 1 și clasa a 2-a"[23].

Capelanii militari greco-catolici între anii 1846 și 1914

Instituirea a opt capelani greco-catolici s-a petrecut prin decretul imperial din 13 iunie 1846, când s-a prevăzut angajarea unui capelan unit pentru regimentele nr. 9, 10, 15, 24, 30, 41, 58 și 63 din Galiția, numărul acestora crescând la zece în anul 1852, după ce s-a dispus angajarea unui astfel de capelan la regimentele de infanterie nr. 46 și 50 din Transilvania. Cei doi preoți români uniți din Ardeal au fost instituiți în urma cererii consistoriului blăjean, la care apelaseră o serie de militari români în martie 1851, motivându-și cererea prin informarea autorităților ecleziastice blăjene că în Galiția există mai mulți capelani castrenși greco-catolici atât pe timp de pace, cât și în vreme de război, răspunzând nevoilor sufletești ale militarilor ruteni, în timp ce regimentele de linie ardelene erau în continuare păstorite de capelani catolici de rit latin, sub pretextul că „sunt uniți în dogmele credinței cu romano-catolicii". Semnatarii petiției adresate Blajului considerau că pentru jertfele aduse de români în timpul revoluției pașoptiste meritau și ei un capelan castrens propriu care să oficieze în limba română[24]. În anul următor va fi angajat preotul Andrei Pop Liviu, profesor la gimnaziul catolic din Sibiu, care va sluji în armată cinci ani până în anul 1857, când a fost numit protopop de Săcărâmb, apoi canonic la Lugoj. Un an mai târziu, în 1858, numărul capelanilor uniți a crescut la 12 prin instituirea unui preot militar unit și la regimentele de infanterie nr. 55 și 62, iar în anul 1860 la 13 capelani uniți prin introducerea unui asemenea cleric la regimentul de infanterie nr. 65. Opt dintre capelanii uniți erau ruteni, depinzând

[23] Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, pp. 285–286.

[24] *Arhiva Someșană*, Nr. 21/1937, p. 285.

canonic de diecezele din Ungaria Superioară și din Galiția, iar cinci erau români, aflați sub autoritatea spirituală a Arhidiecezei de Făgăraș și Alba Iulia și a diecezelor de Oradea-Mare și Gherla[25]. Numirea unui preot pe postul de capelan militar se realiza în urma unui concurs de dosare, acesta fiind recomandat Vicariatului Apostolic de la Viena de către Ordinariatul în a cărui dieceză se găsea regimentul sau unitatea militară care deținea un post bugetat de capelan de rit grec. Între cerințele postului se număra o constituție fizică robustă și sănătoasă, vârsta de până la 35 de ani, o experiență pastorală civilă de minim cinci ani, o purtare morală ireproșabilă și o ținută caracterizată de modestie. Pe durata slujirii lor în cadrul armatei, capelanii catolici ai ambelor rituri erau supuși jurisdicției militare în cauzele civile și testamentare, iar în cauzele religioase erau subordonați vicarului apostolic de la Viena. Pe lângă salariul anual, capelanii primeau grade militare fiind asumați ștabului unei unități militare, beneficiau de locuință în cadrul garnizoanei, aveau la dispoziție o ordonanță, cal pentru transport, iar în caz de deces erau înmormântați cu onorurile cuvenite ofițerilor. Pensionarea capelanilor se putea realiza după o slujire de 15 ani, urmând să primească din bugetul statului o pensie anuală de 100–150 de florini. Ieșirea din rândul clerului militar activ și întoarcerea în rândurile celui civil le oferea capelanilor o întâietate în ocuparea unor posturi clericale mai bune în diecezele lor[26].

Șematismele militare înregistrează o angajare treptată a capelanilor greco-catolici în rândurile armatei imperiale, transpunerea în practică a decretului aulic din vara anului 1846 realizându-se astfel în etape. De pildă în anul 1848 sunt menționați doi capelani de rit grec, și anume Constantin Hanasziewics, la regimentul de infanterie galițian nr. 10, și Anton Wikowicz, la regimentul de infanterie galițian nr. 24[27]. În deceniul neoabsolutismului numărul capelanilor uniți va crește progresiv, în anul 1850 fiind menționați trei, Constantin Hanasziewics, Anton Wikowicz și Johann Sczawinski, la regimentele de linie galițiene nr. 10, 24 și 30[28], șematismele anilor următori menționându-l însă numai pe capelanul Constantin Hanasziewics, preot de mir al Arhidiecezei greco-catolice de la Lemberg[29]. Abia în șematismele militare din anii 1856, 1857 și 1858 se constată o creștere exponențială a capelanilor greco-uniți (griechisch-unirt) numiți uneori greco-catolici (griechisch-katholisch), numărul acestora ridicându-se la zece, apoi la unsprezece, aceștia fiind preoții greco-catolici ruteni Constantin Hanasziewics, Anatol Wytoszynski, Anton Wikowicz, Johann Szczawinski, Jacob Wytoszynski, Michael Siegalewicz, Clemens Litynski și Pantaleon Korny din diecezele de Lemberg și Przemyśl, preoții greco-catolici români Anchedim Popp și Ioan Aranyasi din Arhidieceza de Alba Iulia și preotul greco-

---

25 Ionela Zaharia, *Clerul militar român din Austro-Ungaria*, pp. 27–32.

26 Ciprian Rigman, *Aspecte din activitatea preoților militari ai Diecezei Greco-Catolice de Gherla*, p. 10.

27 *Militär-Schematismus des österreichischen Kaiserthumes*, Wien, Aus der kais. kön. Hof- und Staats-Aerarial-Druckerei, 1848, pp. 121, 154.

28 *Ibidem*, 1850, p. 157, 193, 210.

29 *Ibidem*, 1855, p. 790; *Ibidem*, 1856, p. 776; *Ibidem*, 1858, p. 684.

catolic sârb Theodor Gots (1856) respectiv Dionysius Bastasic (1858) din dieceza de Kreutz[30].

Creșterea progresivă a numărului capelanilor uniți a fost posibilă datorită deciziei Ministerului de Război de a introduce capelani de rit grec, uniți și neuniți, în toate regimentele constituite din o treime soldați și ofițeri aparținând acestor confesiuni. De asemenea, acești noi capelani erau responsabili atât față de vicarul apostolic al armatei, cât și în fața episcopilor lor diecezani, care-i recomandaseră de altfel vicariatului pentru ocuparea unui post de capelan. Selecția unui preot pentru postul de capelan nu era deloc ușoară, fișa postului prevăzând o experiență pastorală de minim 5 ani, studii teologice superioare, cunoașterea limbii germane, dar, ceea ce punea reale probleme episcopatului era doleanța tot mai obsesivă și restrictivă a Ministerului de Război de a fi recomandați preoți celibi, călugări sau văduvi, în ultimă instanță fiind acceptați și preoți căsătoriți, dar fără copii, dorință care crea veritabile probleme ierarhilor ortodocși și uniți deopotrivă[31].

În anul 1858, preotul greco-catolic Vasile Bocșa, capelan al regimentului de infanterie nr. 62, dislocat cu ștabul la Trieste, îi scria episcopului Ioan Alexi al Gherlei[32] despre penuria capelanilor militari români, lipsă despre care aflase de la soldații regimentului nr. 63 aflat atunci la Bolzano. Situația nu s-a remediat, după cum aflăm din corespondența ulterioară a preotului cu ierarhul său, părintele Bocșa fiind nevoit să întreprindă multe deplasări în nordul Italiei pentru a satisface nevoile spirituale ale soldaților greco-catolici al căror număr era destul de mare și care nu doreau să apeleze la serviciile religioase ale capelanilor latini de etnie maghiară care predicau în ungurește sau germană, dar soldații ardeleni nu-i înțelegeau[33]. De la capelanul greco-catolic român Vasile Bocșa ne parvine textul unei rugăciuni rostite pe câmpul de bătălie în anul 1861. Din cuprinsul rugăciunii se desprinde limpede misiunea pe care o avea un capelan campestru al armatei cezaro-crăiești în a doua jumătate a secolului al XIX-lea:

„Plini de speranță căutăm la sânta cruce și strigăm:
Doamne al ceriului și al pământului, Doamne al oștilor și izvorul tuturor bunătăților,
varsă în animile nostre credință neclătită, fidelitate și iubire către Împărat și patrie,
binecuvântă pe bunul nostru Împărat, pentru care noi a trăi și a muri voim,
binecuvântă steagurile noastre pe care noi credință eternă am jurat,
binecuvântă Conducătorii noștri și armele noastre,
dă mâinilor noastre putere ca învingând inamicul să fim spre bucuria bunului nostru Împărat și onoarea dulcei noastre națiuni române, întru toate amărăciunile, greutățile

[30] *Ibidem*, 1856, pp. 771–780; *Ibidem*, 1858, pp. 679–689.
[31] Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, pp. 359–361.
[32] Ana Victoria Sima, *O episcopie și un ierarh: înființarea și organizarea Episcopiei Greco-Catolice de Gherla în vremea episcopului Ioan Alexi*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.
[33] Ionela Zaharia, *Clerul militar român din Austro-Ungaria*, p. 30; Ciprian Rigman, *Aspecte din activitatea preoților militari ai Diecezei Greco-Catolice de Gherla*, pp. 10–11.

și morburile nostre ne fii mângâitoriu, stă-ne întru ajutoriu în momentul în care vom să învingem ori vom să murim.
Tu Doamne Isus Christose, fii apărătorul și conducătorul oastei celei credincioase a Domnitoarei casă Austriacă. Amin."[34]

Două cazuri interesante de capelani militari tranzitorii sunt cele reprezentate de preoții greco-catolici Ioan Munteanu din Sarcău, comitatul Bihor, și Ioan Christian din Leta Mare, ambii aflați în jurisdicția canonică a Episcopiei Greco-catolice de Oradea Mare. Din sursele vremii aflăm că după ce a participat la Adunarea Națională de la Blaj din 3/15 mai 1848, părintele Munteanu a fost luat în vizorul autorităților maghiare, care l-au perceput drept un element periculos, deoarece publicase un manifest național românesc, apărut la Oradea în 50 de exemplare, preotul implicându-se ulterior în alegerile dietale din cercul electoral Marghita. Pentru a-l feri de posibilele repercusiuni ale autorităților civile, episcopul Vasile Erdely l-a numit capelan militar și la trimis în oștile generalului Iosif Bem, care l-a angajat trasându-i îndatorirea de a-i spovedi, prohodi și înmormânta pe românii condamnați la moarte de unguri. Cum aceşti români erau destul de mulți, Bem a mai angajat un preot unit, pe Ioan Christian din Leta Mare. Cei doi au evadat în noaptea de 5 spre 6 februarie 1849, când tabăra militară maghiară se afla între Sibiu și Orăștie. În următoarele săptămâni preotul Munteanu a fugit din calea ungurilor fiind capturat în cele din urmă de trupele rusești la Brașov, unde a fost arestat și întemnițat. Retragerea precipitată a rușilor l-au făcut să ajungă din nou în mâna generalului Bem, care l-a eliberat și apoi l-a suspendat din funcția de „capelan castrens", deoarece îl considera „un înfocat naționalist". De remarcat totuși că generalul Bem nu l-a executat, ci l-a eliberat[35].

Înainte de reorganizarea politică a imperiului în formula dualismului austro-ungar, șematismul militar apărut în primăvara anului 1865 dezvăluie următorul tablou al clerului militar greco-catolic: 13 capelani greco-catolici, 10 ruteni, 2 români și 1 sârb, așa cum prevedea reglementarea Ministerului de Război din anul 1860. Aceștia apar menționați în tabelul clerului militar în ordinea următoare: Pantaleon Korny, preot de mir al Arhidiecezei de Lemberg, capelan la regimentul de infanterie nr. 58; Anton Wikowicz, preot de mir al Diecezei de Przemyśl, consilier consistorial al Eparhiilor de la Lugoj și Gherla, capelan la regimentul de infanterie nr. 24; Johann Aranyassy, preot de mir al Arhidiecezei de Alba Iulia, capelan la regimentul de infanterie nr. 51; Clemens Litynski, preot de mir al Diecezei de Przemyśl, capelan la regimentul de infanterie nr. 9; Vasile Bocșa, preot de mir al Eparhiei Gherlei, capelan la regimentul de infanterie nr. 63; Julian Baranowski, preot de mir al Arhidiecezei de Lemberg, capelan la regimentul de infanterie nr. 55; Johann Zielinski,

[34] Ciprian Rigman, *Parohii, filii și preoți în Episcopia Greco-Catolică de Gherla la mijlocul secolului al XIX-lea (1856–1868)*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2016, p. 343.
[35] Ionela Zaharia, *Clerul militar român din Austro-Ungaria*, pp. 27–28.

preot de mir al Diecezei de Tarnower, asesor consistorial al Eparhiei Lugojului, capelan la regimentul de infanterie nr. 57; Thomas Vidovic, preot de mir al Diecezei de Kreuz, capelan al garnizoanei din Zara; Michael Kuniewicz, preot de mir al Diecezei de Przemyśl, capelan la regimentul de infanterie nr. 10; Orest Witoszynski, preot de mir al Diecezei de Przemyśl, capelan la regimentul de infanterie nr. 30; Joseph Kaczkowski, preot de mir al Diecezei de Przemyśl, capelan la regimentul de infanterie nr. 77; Alexander Ignatovics, preot de mir al Diecezei de Munkacevo, capelan la regimentul de infanterie nr. 65; Anania Nagorniaczewski, preot de mir al Diecezei de Przemyśl, capelan la regimentul de infanterie nr. 15[36].

Preoții militari greco-catolici în epoca dualismului

În urma compromisului austro-ungar din anul 1867, armata k.u.k. a trecut printr-un proces de reformă administrativ-organizatorică, de care nu a fost scutit nici Vicariatul Apostolic al Armatei, principalele chestiuni discutate fiind reducerea numărului clerului militar, clasificarea mai riguroasă a posturilor și sistematizarea salariilor. Noua lege a clerului militar a apărut în anul 1869 și prevedea simplificarea jurisdicției clerului castrens, organizat în 17 parohii militare, identice cu teritoriul districtelor militare de pe întreaga rază a Monarhiei austro-ungare. În fruntea fiecărei parohii se afla un capelan catolic latin, căruia îi erau subordonați capelanii celorlalte rituri și confesiuni. Situația aceasta a durat până în 1896, când s-a înființat la Viena o autoritate bisericească superioară pentru fiecare rit și cult religios, greco-catolicii și ortodocșii primind un post de protopop militar cu rang de locotenent-colonel care gestiona activitatea tuturor capelanilor celor două confesiuni. În urma reformei organizării armatei k.u.k. statistica clerului militar însuma pe timp de pace 135 de capelani, dintre care 104 romano-catolici, 12 greco-catolici, 9 ortodocși și 8 protestanți. Numărul lor putea varia în funcție de numărul preoților disponibili, perioada necesară pentru instituirea unui nou preot în caz de pensionare sau deces etc. Din aceste cauze, în șematismul militar pe anul 1871 apar înregistrați 132 de capelani activi și 16 preoți în rezervă. Între alte prevederi noi introduse de legislația reformistă a fost și chestiunea pensionării clerului militar la vârsta de 60 de ani sau, dacă sănătatea nu le mai permitea, aceștia urmau să primească dreptul la o pensie militară specială, dar numai dacă slujiseră în armată minim zece ani, după acest prim deceniu de slujire în forțele armate preoții putând fi răsplătiți cu decorații sau alți stimuli financiari. Totodată, legislația dualistă prevedea ca preoții militari greco-catolici, ortodocși, luterani și reformați urmau să fie distribuiți în funcție de compoziția confesională și lingvistică a trupelor din cadrul fiecărui district militar. Autoritatea lor canonică și pastorală se limita în continuare doar asupra personalului

[36] *Militär-Schematismus des österreichischen Kaiserthumes für 1865*, Wien, Aus der k. k. Hof- und Staatsdruckerei, März 1865, pp. 575–581.

militar activ al soldaților și al ofițerilor, iar în garnizoanele cu un număr redus de militari sarcinile capelanului puteau fi preluate de clerul civil din regiunea respectivă. De asemenea au fost reordonate rangurile și clasificarea clerului militar, implicit salarizarea acestora, clerului militar fiindu-i stabilită o uniformă militară specifică. Preoții militari puteau dobândi gradele de căpitan, cavaler, maior și locotenent-colonel, cel din urmă fiind deținut doar de protopopii militari[37].

Un memoriu al preoților militari ortodocși din anul 1891, care solicita creșterea numărului clericilor militari ortodocși, surprinde raportul între numărul ostașilor și al capelanilor diferitelor confesiuni, reieșind limpede discriminarea confesiunilor necatolice. Astfel, în timp ce unui preot romano-catolic îi reveneau spre pastorație 1.720 de militari, unui preot greco-catolic îi reveneau 2.314 ostași, unui ortodox 2.413 militari, unui luteran 2.982 ostași și unui calvin 3.818 militari. În ciuda eforturilor mai multor clerici și parlamentari din ambele părți ale monarhiei, situația nu s-a echilibrat până la izbucnirea Marelui Război[38].

Dintre preoții militari greco-catolici români, părintele Vasile Bocșa a avut cea mai îndelungată slujire în armata k.u.k., deținând postul de capelan aproape un sfert de veac, între anii 1858 și 1882, ultima sa staționare fiind în districtul militar Timișoara[39]. La cumpăna secolelor XIX–XX superiorul capelanilor greco-catolici din armatele cezaro-crăiești austro-ungare era protopopul militar Michael Kuniewicz, preot de mir al Diecezei de Przemyśl, capelan în districtul Vienei din 25 octombrie 1897, acesta avându-i în subordinea sa pe capelanii militari clasa 1-a: Demetrius Papp, preot de mir al Diecezei Gherlei, capelan în districtul Sibiu de la 1 februarie 1869; Alexander Ostrozynski, preot de mir al Arhidiecezei Lembergului, capelan în districtul Przemyśl de la 1 octombrie 1874; Anton Megela, preot de mir și vice-protopop al Diecezei Munkaciului, capelan al districtului Cașoviei (Kaschau/Košice) de la 2 octombrie 1874; Severin Zharski, preot de mir al Arhidiecezei Lembergului, capelan al districtului Lemberg de la 1 aprilie 1875; Cassian Kunicki, preot de mir și canonic al Arhidiecezei Lembergului, capelan al districtului Lemberg de la 1 iunie 1879; George Wlassa, preot de mir al Arhidiecezei de Făgăraș și Alba Iulia, capelan al districtului Cașoviei de la 1 mai 1882; Aurelius Florianu, preot de mir al Arhidiecezei de Făgăraș și Alba Iulia, capelan al districtului Sarajevo de la 1 decembrie 1888; și capelani clasa 2-a: Johann Filipowski, preot de mir al Arhidiecezei Lembergului, capelan al districtului Cașoviei de la 1 martie 1892; Theodor David, doctor în teologie, protopop onorific și asesor consistorial onorific al Diecezei Lugojului, capelan în

[37] Pe larg despre transformările legislative din intervalul 1868–1914, vezi: Ionela Zaharia, *Clerul militar român din Austro-Ungaria*, pp. 32–38; Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, pp. 378–394.

[38] Mircea-Gheorghe Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică*, p. 387.

[39] *Kais. königl. Militär-Schematismus für 1882*, Wien, Aus der K.K. Hof- und Staatsdruckerei, December 1881, p. 737; Ciprian Rigman, *Aspecte din activitatea preoților militari ai Diecezei Greco-Catolice de Gherla*, pp. 10–15.

districtul Sibiu de la 1 august 1895; Anton Lomnicki, preot de mir al Diecezei Przemyśl, capelan în districtul Lemberg de la 1 septembrie 1897; și Michael Switenki, preot de mir al Arhidiecezei Lembergului, capelan al districtului Przemyśl de la 1 august 1898. Acestora li se adăugau 21 de preoți militari greco-catolici în rezervă[40].

Numirea unui nou vicar apostolic, la 10 mai 1911, în persoana episcopului Emerich Bjelik a dus la inițierea unor noi reforme ale organizării clerului militar, prelatul vizând în primul rând creșterea numărului preoților militari și îmbunătățirea salarizării lor pentru a face posturile mai atractive. Astfel înainte de izbucnirea Primului Război Mondial numărul capelanilor a atins cifra de 183 de persoane, între acestea un muftiu și patru imami militari activi pentru districtul militar al Bosniei și Herțegovinei. O decizie importantă a vicarului a vizat clerul militar catolic de ambele rituri, Bjelik introducând o serie de cursuri de pregătire a noilor clerici de armată, acestea având o durată de patru săptămâni și menirea de a-i familiariza pe noii capelani cu îndatoririle lor pastorale și militare specifice, cursurile fiind susținute de feldsuperiori și de ofițeri ai comandamentelor militare districtuale[41].

Înainte de izbucnirea Marelui Război, la începutul anului 1914 situația clerului militar activ al armatei și marinei k.u.k. se prezenta în felul următor: 1 vicar apostolic, 1 director consistorial, 6 preoți militari romano-catolici superiori, 14 preoți militari romano-catolici de rang înalt și 115 capelani militari romano-catolici activi; 1 protopop militar greco-catolic, Kassian Kunicki, prelat papal din Arhidieceza de Lemberg, cantonat la Lemberg din 1 noiembrie 1907, 1 superior militar greco-catolic, vacant, și 14 preoți militari greco-catolici; 3 protopopi militari ortodocși și 10 preoți militari ortodocşi; doi superiori militari și patru preoți evanghelici-luterani; un superior militar și 5 preoți militari reformați-calvini; 9 rabini militari în rezervă; 2 muftii și 4 imami militari[42]. Din cei 15 preoți militari greco-catolici unsprezece erau ruteni din diecezele de Lemberg, Przemyśl, Stanislau și Munkacevo, iar patru erau români, și anume: Theodor David, doctor în teologie, preot de mir al Diecezei Lugojului, capelan în Cașovia de la 1 august 1895; Aaron Lupșa, doctor în teologie și filosofie, preot de mir al Diecezei Lugojului, capelan în districtul Ragusa de la 1 noiembrie 1905; Julius Florian, doctor în teologie, preot de mir al Arhidiecezei de Alba Iuia și Făgăraș, capelan în districtul Sibiu de la 1 august 1908; George Darabant, preot de mir al Diecezei Oradiei Mari, capelan în districtul Sibiu de la 1 mai 1909. Pe lista preoților militari greco-catolici în rezervă figurau 18 clerici, 17 ruteni din diecezele ucrainene și un român, George Rus, din Arhidieceza de Alba Iulia și Făgăraș[43].

---

[40] *Schematismus für das kaiserliche und königliche Heer und für die kaiserliche und königliche Kriegs-Marine für 1901*, Amtliche Ausgabe, Wien, Druck und Verlag der K.K. Hof- und Staatsdruckerei, December 1900, pp. 1062–1069.

[41] Ionela Zaharia, *Clerul militar român din Austro-Ungaria*, p. 54.

[42] *Schematismus für das k. u. k. Heer und für die k. u. k. Kriegsmarine für 1914*, Amtliche Ausgabe, Wien, Druck und Verlag der K.K. Hof- und Staatsdruckerei, Februar 1914, pp. 1128–1138.

[43] *Ibidem*, p. 1135.

Concluzii

Adresa episcopatului greco-catolic rutean din 1778, edictul de toleranță al împăratului Iosif al II-lea din 1781 și războaiele napoleoniene au deschis clerului greco-catolic accesul spre serviciul de asistență religioasă din armata habsburgică. Într-o primă etapă, întinsă între anii 1778 și 1834, statutul juridic al acestor capelani a fost unul incert, lăsat tacit la latitudinea comandamentelor militare teritoriale. Statutul lor a fost reglementat în toamna anului 1834, printr-un decret imperial al suveranului de la Viena, instituirea capelanilor greco-catolici petrecându-se concomitent cu a celor ortodocși, până în acel moment pastorația tuturor militarilor catolici, indiferent de rit, fiind încredințată capelanilor catolici latini. Capelanii erau angajați la recomandarea episcopilor diecezani, după mobilizarea lor aceștia fiind responsabili atât în fața autorităților militare, cât și a Vicariatului Apostolic. Preoții militari erau asumați corpului ofițeresc și aveau rolul de a le oferi asistență pastorală militarilor în termen, precum și de a-i îmbărbăta din punct de vedere moral și patriotic, întărindu-le sentimentul de loialitate față de împărat și de Monarhia habsburgică. În anul 1846 au fost instituiți opt capelani greco-catolici pentru regimentele de infanterie din Galiția, iar în 1852 numărul acestora a crescut la zece, după ce s-a dispus angajarea a doi capelani români la regimentele de infanterie din Transilvania. În 1858, numărul capelanilor uniți a crescut la 12, iar în anul 1860 la 13. Din punct de vedere etnic, opt erau ruteni și cinci erau români. Adoptarea dualismului austro-ungar în 1867 a dus la o reorganizare a armatei comune k.u.k. și a Vicariatului Apostolic militar, numărul posturilor de capelani greco-catolici fiind sistematizat la 12. În anul 1897 a fost instituit un protopop militar greco-catolic căruia i-au fost subordonați toți capelanii uniți activi și în rezervă, numărul celor activi crescând în anul 1914 la 15, 11 ruteni și 4 români, iar al celor rezerviști la 18, 17 ruteni și 1 român.

Biserică *Catolică* – Biserică *sobornicească*[*]: referentul ontic unic și semnificațiile multiple, vechi și noi, ale expresiilor

Cristian BĂLĂNEAN[**]

Motto:
„...Dumnezeu, mântuitorul nostru, care vrea, ca toți oamenii să se mântuiască!". (*1Tim* 3,15)

Abstract: *Catholic* Church – *Соборную* Church: the ontic referent and the multiple meanings, old and new, of expressions. First of all, the present article aims to reconstruct the original meaning of the attribute of *catholicity* of the Church of Christ, based on references from patristic sources and written testimonies of the first four centuries, taking into consideration that the adjective *catholic (καθολικὴν)* appears as such in the ecclesiological article of the *Nicene-Constantinopolitan Creed*, written in Greek: "*one, holy, catholic and apostolic Church*". Next, historical-cultural origines and multiple meanings of the Slavonic correspondent (*sobornic*) of the word *catholic* are addressed, by appealing to the great modern orthodox theologians: Homiakov, Zizioulas, Stăniloae, Bulgakov and Lossky.

Keywords: Creed, catholic, Church, universal, sobornost, synodality, ortodox, Church of Christ.

Introducere

Întâlnirea credincioșilor creștini români, catolici și ortodocși, în diferite pelerinaje, la diverse solemnități religioase ecumenice sau, pur și simplu, participarea lor la oficierea slujbei Botezului sau a Sfintei Liturghii din cealaltă Biserică generează, cu ocazia rostirii în comun a *Crezului* (*Niceo-Constantinopolitan*), o paletă largă de reacții personale pe marginea semnificației expresiilor „*Biserică Catolică*" – „*Biserică sobornicească*", mergând de la ignoranța (autosuficientă) specifică oricărui ritualism la o mimică a nedumeririi, de la înțelegerea lor ca

[*] Scrierea cu majusculă, resepctiv cu minusculă a expresiilor din titlu a fost preluată *literal* din *Liturghierele* editate de Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică și Biserica Ortodoxă Română: *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii*, Blaj 2014 și *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 2012.

[**] Doctor în teologie fundamentală al Universității din București. Membru fondator al Centrului de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie – Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.

expresii echivalente la atitudini ori chiar încrâncenări confesional-identitare. De aceea, studiile doctrinare și dezbaterile teologice pe această temă – o veritabilă temă *ecleziologică*, ce depășește, cu mult, diferențele pur terminologice ale celor două expresii și uzul lor strict liturgic[1] – nu rămân doar în aulele universitare sau în cercurile ecleziastice restrânse, ci își pot găsi un grad ridicat de receptivitate și în plan pastoral, cu puternică încărcătură ecumenică. Aceasta cu atât mai mult cu cât atributul *catolicității* Bisericii a fost mărturisit public și exprimat oficial în limba greacă – chiar sub această formă lingvistică (*καθολικὴ/καθολικὴν*)[2] – încă la primele două Concilii *Ecumenice* de la Niceea (325) și Constantinopol (381), a căror valoare normativă a fost și a rămas maximală în ecleziologia ambelor Biserici.

Nu în ultimul rând, subiectul acestui articol este unul foarte actual în însuși planul vieții ecleziale și misionare a Bisericii Catolice, având în vedere că la Roma s-a desfăurat recent prima sesiune (4–29 octombrie 2023) a *Sinodului despre sinodalitate*, iar semnificația acestui concept – „*sinodalitatea* denotă *stilul* caracteristic care definește viața și misiunea Bisericii, exprimând natura ei de *Popor al lui Dumnezeu* ce călătorește împreună și *se reunește în adunare*, chemat de Domnul Isus prin puterea Duhului Sfânt pentru a vesti Evanghelia”[3] – interferează cu unul dintre cele două sensuri („*după integralitate*”) ale cuvântului „*catolic*”[4] menționate în *Catehism*:

> *„[Biserica] este catolică (s.n.) pentru că e trimisă în misiune de Cristos către toți (s.n.) oamenii..., noul Popor al lui Dumnezeu s.n.), ...[iar] acest caracter de universalitate*

---

[1] Pentru Serghei Bulgakov, „sufletul Ortodoxiei se găsește în *riturile* sale”. Cf. E. BRANIȘTE, *Liturghia – sufletul etern al Ortodoxiei în rugăciune* (4 vol.), Editura Andreiana, Sibiu 2013, vol. I, 111.

[2] Expresia din *Ektesis*-ul de la Niccea „... *καθολικὴ* καὶ ἀποστολικὴ *ἐκκλησία*”; Expresia din *Ektesis*-ul de la Constantinopol: „*καθολικὴν* καὶ ἀποστολικὴν *ἐκκλησίαν*”. Cf. G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum oecumenicorum decreta. Edizione bilingue*, Dehoniane (EDB), Bologna 20022, 5, 24.

[3] *Vademecum pentru Sinodul despre sinodalitate*. <https://www.magisteriu.ro/vademecum-pentru-sinodul-despre-sinodalitate-2021/> (12.09.2023). „Procesul sinodal pe care îl întreprindem de astă dată este călăuzit de o întrebare fundamentală: *Cum se realizează astăzi acest «a merge împreună» la diferite niveluri (de la nivelul local la cel universal), permițând Bisericii să proclame Evanghelia?* și *Ce pași ne îndeamnă Duhul să facem pentru a crește ca Biserică sinodală?*” (*DP*, 2), *Vademecum*, *art. cit*. Importanța *sinodalității* a fost subliniată și la întâlnirea Comisiei pentru Dialog Teologic între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă (ca întreg) de la Chieti, 7 iunie 2023: „*sinodalitatea* este o calitate fundamentală a Bisericii ca întreg; (...) mai larg, se referă la participarea *tuturor credincioșilor* la viața și misiunea Bisericii. *Sinodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church*, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html> (12.09.2023).

[4] Potrivit *Catehismului Bisericii Catolice*, cuvântul „*catolic*” înseamnă „*universal*” (*CBC*, 830). În primul sens, „*după totalitate*”, Biserica „este *catolică* deoarece în ea este prezent Cristos, iar «unde este Cristos Isus, acolo este Biserica catolică»; în ea subzistă plinătatea Trupului lui Cristos..., ceea ce implică faptul că ea primește de la El «plinătatea mijloacelor de mântuire» pe care El le-a voit: mărturisire de credință dreaptă și completă; viață sacramentală integrală și slujire conferită prin hirotonire în succesiunea apostolică” (*CBC*, 830).

(s.n.) care împodobește poporul lui Dumnezeu este darul Domnului însuși, prin care Biserica Catolică tinde în mod eficace și perpetuu spre adunarea întregii omeniri (s.n.) cu toate bunurile sale sub conducerea lui Cristos (s.n.)" (CBC, 830–831; LG, 13).

În virtutea acestei *catolicități*, „fiecare parte comunică celorlalte și întregii Biserici darurile proprii, astfel ca întregul și fiecare parte să sporească prin *contribuția tuturor celorlalte* spre plinătatea în unitate" (*LG*,13). O semnificație asemănătoare a *sobornicității* în sens de *sinodalitate* (activă) a fost exprimată în teologia ortodoxă românească de pr. prof. Dumitru Stăniloae, pentru care „toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și *conlucrare permanentă* (s.n.) a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale"[5]. Mai mult, deschizându-se larg spre întreaga umanitate, Conciliul Vatican II a subliniat legătura strânsă a Bisericii cu întreaga familie umană: comunitatea „ucenicilor lui Cristos (...) se recunoaște în mod real și intim solidară cu neamul omenesc și cu istoria lui", dorind să instaureze „*fraternitatea universală*" ce corespunde „semințeі divine", chipului lui Dumnezeu din ficare om (*GS*, 1; 3).

Atributul *catolicității* Bisericii în creștinismul primelor patru secole. Semnificațiile primordiale

Așa cum am mai arătat, atributul *catolicității* Bisericii apare în anatematismele Primului Conciliu Ecumenic de la Niceea, plasate din punct de vedere scriptic sub forma unui apendice, după expunerea *Simbolului credinței*. Avându-și originea chiar în perioada propovăduirii (*kerygma*) apostolice, când sf. Pavel a remarcat relația indisolubilă dintre *a crede* și *a mărturisi* – „*cu inima se crede pentru [a obține] justificare, iar cu gura se dă mărturie pentru [a obține] mântuire*" (*Rom* 10,10) –, se poate susține că „[întotdeauna], credința și mărturisirea au fost *corelative*"[6], evoluând, treptat, de la unele simboluri embrionare ale credinței din Noul Testament[7] spre formele doctrinare canonice[8] mai elaborate ale *Crezurilor/*

[5] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă* (3 vol.), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 20033, vol. II, 292.

[6] E. ARENS, *Bezeugen und Bekennen: Elemenetare Handlungen des Glaubens*, Patmos, Düsseldorf, Patmos 1989 *apud* J. PELIKAN, *Credo – ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, trad. M.-S. Chirilă, Polirom, Iași 2010, 63.

[7] „*Isus este Domnul*" (*1Cor* 12,3); „*Isus este Fiul lui Dumnezeu*" (*1In* 4,15).

[8] În urma unei evoluții istorice, „*mărturisirea credinței* devine o (...) expunere formală, oficială, publică și obligatorie a ceea ce este crezut și mărturisit de către Biserică. J. PELIKAN, *Credo*, *op. cit.*, 81. Primul dintre crezuri a fost *Simbolul Roman* (*vetus Symbolum Romanum*), apărut în a doua jumătate a secolului al II-lea ca o mărturisire baptismală locală de tip interogativ (despre care se vorebște în *Traditio Apostolica* Sfântului Hippolyt Romanul – 215); acest *Symbolum* a fost citat de sf. Irineu de Lyon, iar în el se înrădăcinează forma mai elaborată a *Crezului apostolic* (*Symbolum Apostolorum*) de mai târziu. Cf. E. TESELLE, „Creeds, Symbols, and Confessions of Faith", în: D.

Simbolurilor credinței, consacrate de Biserică în experiența sa conciliară ecumenică din secolul al IV-lea. Cele două concilii *ecumenice* de atunci au reprezentat, într-adevăr, „expresia gândirii și credinței întregului trup [mistic], *Biserica lui Dumnezeu (Ekklesia tou Theou)*”, iar deciziile lor au fost considerate „*sensus comunis* al întregii Biserici”[9], fiind însuflețite de aceeași credință proclamată de participanții la Conciliul de la Ierusalim din anul 49: „*Duhul Sfânt și noi am hotărât...*” (*Fp* 15,28)[10]. În acest fel, în fața ereziilor care amenințau unitatea Bisericii, „Părinții reuniți în sinoade aveau conștiința că-i continuă pe apostoli și exprimă Tradiția vie a Bisericii lui Hristos”[11] – cunoscută încă din antichitatea târzie sub denumirea „*Biserica Catolică*”[12], după cum vom vedea mai jos.

La Conciliul I Ecumenic de la Niceea, „pentru prima dată în istoria creștinismului, formula îi anatemizează pe ereticii menționați în numele *Bisericii catolice și apostolice*, adică al Bisericii care mărturisește credința transmisă de apostoli”[13]. După aceea, la Conciliul Ecumenic de la Constantinopol (381)[14], articolul ecleziologic a fost integrat în corpusul textual al *Crezului* propriu-zis, iar forma lui s-a păstrat intactă până în zilele noastre în cultul public al tuturor Bisericilor creștine

PATTE, *The Cambridge Dictionary of Christianity* (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 285–286, 285. Dacă aceste crezuri „au funcționat inițial ca standarde doctrinare la care episcopii și Biserica universală trebuiau să se conformeze” (*regula fidei*), *Crezul Niceo-Constantinopolitan* „a ajuns să fie folosit în cultul divin al Bisericii după anul 489 în Răsărit, respectiv după 589 în Apus”. *Idem*.

9 L. DÎNCĂ, *Experiența conciliară a Bisericii în primul mileniu*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2021, 7.

10 Într-o traducere mai arhaică, dar mult mai cunoscută în plan pastoral: „*Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă...*”. Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Bibic și de Misiune Ortodoxă, București 2008.

11 S. ȘELARU, „Introducere”, în: S. ȘELARU, V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Basilica, București 20182, 11–17, 14. Deși, la început, „principalul criteriu care a stat la baza declarării *ecumenicității* [Conciliului de la Niceea] a fost acela al participării episcopilor de pe *întregul pământ* locuit, *oikuméné*”, de-a lungul istoriei, „pe măsură ce Bisericile continuau să se divizeze, adjectivul *ecumenic* capătă semnificații mult mai restrânse, în funcție de modul în care Bisericile înțelegeau unitatea dintre ele și raporturile lor”, adversative sau complementare. L. DÎNCĂ, *Experiența*, *op. cit*., 6.

12 Eusebiu de Cezareea citează în *Viața lui Constantin* (III, 17–20) scrisoarea enciclică trimisă de împărat, după încheierea lucrărilor Primului Conciliu de la Niceea, tuturor Bisericilor din imperiu pentru a aduce la cunoștință rezoluțiile conciliare, unde este menționată expres denumirea Bisericii de atunci: „*...am considerat necesar să fac tot posibilul pentru ca fiii preafericitei Biserici catolice....*”. Cf. *Ibid*., 65.

13 L. DÎNCĂ, *Conciliile ecumenice. Niceea I, 325& Constantinopol I, 381*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2015, 106.

14 „Suntem în fața unuia dintre cele mai enigamtice texte din istoria creștinismului, deoarece izvoarele referitoare la conciliu nu fac aluzie la *Crez*; trebuie să așteptăm Conciliul din Calcedon (451) pentru a avea o mărturie explicită cu privire la *Crezul Niceno-Constantinopolitan*”. *Ibid*., 198. Totuși, există trei surse patristice din secolul al IV-lea, care „redau un text substanțial identic”: 1.) *Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către comunitatea sa*; 2.) *Scrisoarea Sfântului Atanasie cel Mare către împăratul Iovianus* și 3.) *Simbolul de la Niceea mărturisit de Marcel de Ancyra*. Cf. S. ȘELARU, V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile*, *op. cit*., 30.

tradiționale *post-calcedoniene* – bineînțeles, cu excepția „mult-dezbătutului" adaos al *Filioque* din ritul latin. Prin intermediul părinților conciliari, Biserica primară, cu structurile sale ecleziale specifice, răspândită în întreg arealul mediteraneean, a declarat public că se înțelegea pe sine ca fiind continuatoarea istorică unică a Bisericii lui Hristos, „*care este Biserica Dumnezeului celui viu, stâlp și temelie a adevărului*" *(1Tim* 3,15). Practic, numai Bisericile locale care au subscris rezoluțiilor conciliare, prin episcopii lor prezenți acolo (318 la Niceea și 150 la Constantinopol), sau cele care au aderat *post factum* erau recunoscute ca aparținând Bisericii lui Hristos – „*...μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν".*

În lupta aprinsă cu arienii, pentru conservarea și transmiterea nealterată a credinței autentice, *ortodoxe*[15], fidelă tradiției apostolice și patristice – supusă dezvoltării istorice, desigur, „după cum și Revelația a avut loc [tot] în istorie"[16] –, era inevitabilă intervenția magisterială a Bisericii creștine, mereu călăuzită de Spiritul Sfânt. De altfel, chiar de la începuturile creștinismului, conciliile au făcut parte integrantă din viața Bisericii, din dinamica sedimentării doctrinei credinței, astfel că până și definitivarea *canonului* Sfintelor Scripturi a fost rodul unei intervenții eminamente ecleziale. Este vorba aici, în special, de dimensiunea umană a *Ecclesiei* creștine, de Biserica vizibilă[17], constituită ca un grup social specific, ce se manifestă și acționează în istorie încă de la nașterea sa din ziua Cincizecimii. Cu toate că instituirea Bisericii nu a avut la bază „nicio afirmație explicită a lui Isus Hristos, care să poată constitui un *act de naștere* exprimat într-un spirit fomal, juridic"[18], crearea Bisericii a avut loc prin manifestarea supranaturală a Spiritului Sfânt, promis de însuși Isus Hristos înainte de înălțarea Sa la cer (*Fp* 1,8), fiind „un eveniment [fondator] al istoriei sfinte"[19]. După remarca lui Henri de Lubac, „la scurt timp după

---

[15] Potrivit *Encyclopedia Britannica*, cuvântul *„orthodoxos" („opinie corectă") a fost folosit pentru prima dată în religia creștină, în mod explicit, la începutul secolului al IV-lea de către Părinții Greci ai Bisericii, pentru a indica linia doctrinară corectă a Bisericii („dreapta credință"). Cf. <https://www.britannica.com/topic/orthodox> (18.09.2023). În mod implicit, însă, această semnificație creștină a fost atașată, în a doua jumătate a secolului al II-lea, adjectivului „καθολικὴ"* – alăturat *Bisericii* („*ἐκκλησία*") –, care, fără a-și pierde sensul primordial de „*universal*", „a început să primească sensul secundar de «*ortodox*» în opoziție cu «*eretic*»". Cf. J.H. SRAWLEY, *The Epistles of St. Ignatius, Bishop of Antioch*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1900, <http://www.earlychristianwritings.com/srawley/smyrnaeans.html> (19.09.2023).

[16] L. SCHEFFCZYK, A. ZIEGENAUS, *Fundamentele dogmei* (8 vol.), Scheffczyk, *Fundamentele dogmei*, Sapientia, Iași 2020, vol. I, 167. „Și conturarea dogmatică a Revelației sau *depositum fidei* încredințat Bisericii se supune legii *istoricității*". *Idem*.

[17] Sf. Ignațiu de Antiohia, în *Epistola către Magnezieni* (3), face deja distincția între *episcopul* [locului], care este *vizibil* și Isus Hristos, „*episcopul nostru, al tuturor*", care este *invizibil*. Cf. „Ignatius to the Magnesians", *The Epistles of St. Ignatius*, *op. cit*.

[18] Cf. C. BĂLĂNEAN, *Rădăcinile creștinismului și dimensiunea lui eclezială în primele două secole*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2013, 77–78.

[19] J. DANIELOU, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea*), trad. G. SCRIMA, Herald, București 2008, 8.

moartea lui Isus, o *Biserică* exista și trăia așa cum o făcuse Isus", având „obligația, printr-o succesiune reală și neîntreruptă, să țină de «rădăcina societății creștine»"[20].

Biserica Sfinților Părinți de la Niceea și Constantinopol se revendica, în exclusivitate, de la prima comunitate eclezială din Ierusalim, astfel încât ea *se identifica* în plan istoric cu Biserica unică a lui Hristos constituită la Ierusalim. Dacă acea Biserică „era *catolică* în ziua Rusaliilor" (*AG*, 4) – consecutiv discursului ținut de Petru (*Fp* 2,14–36) în fața mulțimii eterogene din Ierusalim, auzit în toate limbile (prin fenomenul glosolaliei) și urmat de primirea botezului în numele lui Isus de trei mii de oameni –, și Biserica primelor concilii/sinoade s-a considerat *catolică*, deoarece cuprindea episcopii de pe întreg pământul locuit, *oikumene*, și se adresa tuturor creștinilor deserviți de Bisericile locale aflate sub conducerea lor. De altfel, în întreaga literatură creștină din perioada pre și post-constantiniană, începând cu *Epistola către Smirneni* (107) a Sf. Ignațiu de Antiohia[21] – unde întâlnim prima ocurență a cuvântului „*catolic*", în sens ecleziologic –, continuând cu *Martiriul lui Policarp*[22] (156), *Fragmentul Muratorian*[23] (177), Sf. Irineu de Lyon, Tertulian, Sf. Ciprian, și ajungând la Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Epifanie al Salaminei, Teodor de Mopsuestia și Sf. Augustin, expresia „*Biserică Catolică*" apare în mod recurent, desemnând însăși Biserica creștină succesoare a Bisericii lui Hristos, cunoscută peste tot în lumea greco-romană sub această titulatură.

Așadar, primele formulările conciliare cu caracter ecleziologic nu au apărut „din senin", ci au avut la bază scrierile creștine și florilegiile patristice din perioada anterioară, în care se reflectă vitalitatea Tradiției ecleziale timpurii, procesul istoric de „conturare dogmatică a Revelației" prin mijlocirea instituției Bisericii vizibile. În ciuda accentelor puse, în special de teologia reformată și cea ortodoxă rusă a secolului XX (din diaspora) pe aspectul *pneumatologic* al *Ecclesiei* creștine – de altfel, o componentă esențială a constituției *teandrice* a Bisericii –, „Mireasa lui Cristos (...) este [și a fost de la început] o Biserică pe care o vedem, o auzim, în

---

[20] H. DE LUBAC, *Meditații despre Biserică*, trad. M. Boldor, V. Pioraș, Humanitas, București 2004, 70. Sf. AUGUSTIN, *Epist.* 232, n. 3. Cf. *Idem*.

[21] Pentru Ignațiu, Biserica Romei „*...prezida în caritate*" – „*...prokatemene tes agapes*". Cf. „Ignatius to the Romans", *The Epistles of St. Ignatius*, *op. cit.* Cf. I.M. BOTA, *Patrologia*, Viața Creștină, Cluj-Napoca 2002

[22] În preambulul documentului, se face referire la „*Biserica lui Dumnezeu din Smirna*" și la „*toate congregațiile (comunitățile) Sfintei Biserici Catolice*". De asemenea, în cuprinsul *epistolei* (8; 19) se vorbește despre „*Biserica Catolică din întreaga lume*" și despre „*Păstorul Bisericii Catolice de pretutindeni*". Cf. A. LOUTH (ed.), *The Apostolic Fathers. Early Christian Writtings*, translated by M. Staniforth, Penguin Books, London 1987, 125–132.

[23] *Fragmentul Muratorian* conține două ocurențe ale expresiei „*catholicam ecclesiam*" (38; 40). Prima se referă la sanctificarea unor persoane „*...in honore ecclesiae catholicae*", iar a doua are în vedere respingerea unor epistole către Laodiceeni și Alexandrini, falsificate în numele lui Paul, din cauza ereziilor conținute în ele: „*sunt, de asemenea, multe altele care nu pot fi primite în Biserica Catolică, căci fierea nu se poate amesteca cu mierea* („*et alia plura*, *quae in catholicam ecclesiam recipi non potest; fel enim cum melle misceri non congruit*"). „*The Muratorian Canon*", <https://www.earlychristianwritings.com/text/muratorian-latin.html> (20.09.2023).

care credem, care învață, care ia decizii, care botează”[24], o Biserică bazată pe o succesiune istorică reală, căreia nu i se poate opune o apostolicitate „*pneumatică*”[25], fără a-i afecta însăși natura duală ireductibilă. Fidel tradiției apostolice ignațiene, teologul francez Louis Bouyer afirma că „o Biserică invizibilă este unul și același lucru cu inexistența de fapt a Bisericii: fără ierarhia care să o adune, să o organizeze și să o îndrume nu se poate vorbi de Biserică”[26].

La această Biserică s-au raportat părinții conciliari când au numit-o *catolică*, preluând *literal* expresia de la Sf. Ignațiu: „acolo unde este episcopul, acolo trebuie să fie și credincioșii, după cum acolo unde este Isus Hristos prezent, acolo este și *Biserica catolică*” (*Epistola către Smirneni*, 8)[27]. Bunăoară, alături de semnificația primordial geografică, cantitativă – corespunzând poruncii evanghelice din *Mc* 16,15: „*Mergând în toată lumea, predicați evanghelia la toată făptura!*” –, care transpare din majoritatea scrierilor creștine din primele veacuri[28], convingerea părinților conciliari asupra prezenței christice plenare în Biserica primară, cu rădăcini în perioada apostolică, ilustra dimensiunea intensivă a *catolicității* ei. Și Sf. Ciprian asocia *catolicitatea* cu universalitatea și totalitatea manifestării sacramentale a lui Hristos, în sensul ignațian, dar făcea și distincția dintre Biserica *universală* și bisericile locale creștine. De asemenea, plecând de la mica schismă înfăptuită de diaconul Felicissimus în dieceza lui din Cartagina, Sf. Ciprian vedea în Biserica *Catolică* – Biserica adevărată, singura apărătoare a *ortodoxiei* credinței creștine, opusă sectelor și ereziilor[29], dar și deținătoarea exclusivă a mijloacelor de mântuire

---

[24] F. DE FÉNELON, *Lettre sur l'autorité de l'Église*, I și V, 3 *apud* H. DE LUBAC, *Meditații*, *op. cit*., 71.

[25] H. DE LUBAC, *Meditații*, *op. cit*., 70.

[26] Cf. *Ibid*., 71. Concepția *dublă* a Bisericii se regăsește explicit în scrierile Sf. Ignațiu de Antiohia: pe de-o parte, el are o concepție *mistică*, conform căreia Biserică e un Templu al lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, el subliniază dimensiunea *juridică*, compararând *Ecclesia* cu o armată ai cărei soldați sunt credincioșii, care „au ca scut botezul, credința ca și coif, caritatea ca și lance, perseverența ca armătură întreagă”. Cf. I.M. BOTA, *Patrologia*, *op. cit*., 38; *The Epistle to Polycarp* (6), în: A. LOUTH, *The Apostolic*, *op. cit*., 107–111.

[27] Cf. *Ibid*., 99–105.

[28] Conform *Enciclopedia Cattolica*, „sensul direct și istoric al cuvântului «*catolic*» în *Crezul Niceo-Constantinopolitan* [era] extinderea în orice loc, …, difuzia mai mult sau mai puțin densă pe toată suprafața pământului, deși nu sunt excluse nici alte sensuri”. Cf. „Cattolicita”, în: *Enciclopedia Cattolica* (12 vol.), Città del Vaticano, Casa Editrice G.C. Sansoni, Firenze 1949–1954, vol. I, 1178–1182, 1179. În *Demonstratio apostolicae praedicationis*, Sf. Irineu de Lyon vorbește (implicit) despre *catolicitatea extensivă*: „Biserica dă rod *prin numărul atât de mare* (s.n.) al celor care sunt mântuiți, pentru că (...) Domnul Însuși dă viață, dăruind Bisericii *mai mulți fii* (s.n.) decât sinagogii din trecut”. SFÂNTUL IRINEU DE LUGDUNUM, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, trad. R. Rus, Meteor Publishing, București 20162, 174 (94).

[29] Cf. I.M. BOTA, *Patrologia*, *op. cit*., 94. Prin atributele *catolicității* și *apostolicității* se exprima credința generală a ierarhiei ecleziale și a creștinilor din primele secole în *identitatea* dintre Biserica acelor vremuri și Biserica fondată la Ierusalim; în fapt, textele scrise din creștinismul timpuriu dau mărturie despre convingerea profundă a Bisericii primare în legătura ei ontologică ancestrală cu Biserica lui Hristos: „în Biserică a fost depusă *comuniunea cu Hristos* (s.n.), adică Duhul Sfânt, arvuna nestricăciunii, adeverirea credinței noastre și scara urcușului la Dumnezeu”. SFÂNTUL

(„*Salus extra Ecclesiam non est!*"). Urmându-i parțial linia doctrinară, Sf. Augustin (354–430), referindu-se explicit la al treilea atribut al Bisericii, îl contrapune „provincialismelor înguste și schismelor"[30]; totodată, pentru el, ideea ecleziologică fundamentală este că Biserica formează o simbioză cu Cristos, „ea este corpul al cărui cap este Cristos": „*Unus ergo homo Christus, caput et coprus quod est Corpus eius, Ecclesia eius*" (Psalmi, CXXVII, 3)[31].

În ale sale *Lecturi catehetice* (350), Sfântul Chiril al Ierusalimului subliniază sensul întreit al *catolicității* – geografic, doctrinar și terapeutic: „Biserica este denumită *catolică* pentru răspândirea ei în întreaga lume de la o margine la alta a pământului[32], pentru învățarea în întregime (*catholicos*) și fără lipsuri a ceea ce e nevoie în plan doctrinar... și pentru îngrijirea și vindecarea completă (*catholicos*) a oricărui fel de păcat"... și „pentru posesia tuturor darurilor spirituale"[33]. Este limpede că cel de-al doilea sens al *catolicității*, sugerat de Sf. Chiril în contrast cu termenul „*eretic*", este cel care a devenit dominant în Bisericile Ortodoxe Răsăritene de mai târziu, având o sferă semantică ce se suprapune cu conceptul actual de „*ortodoxie*" („*dreaptă credință*"). În definitiv, „în ciuda recunoașterii pe scară largă a enormei varietăți a creștinismului timpuriu, în practică această diversitate a fost tranșată retroactiv în cele două categorii de bază ale metanarațiunilor antice: *ortodoxie* și *erezie*"[34], având

---

IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor* (3 vol.), trad. P. Molodeț, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 2018, vol. III, 248–249 (III, 24.1).

[30] Cf. I.M. BOTA, *Patrologia*, *op. cit.*, 265.

[31] *Idem*.

[32] Mult mai devreme, la mijlocul secolului al II-lea, Sf. Iustin Martirul (în *Dialog cu iudeul Trifon,* 82) echivala semificația termenului „*catolic*" – același cu cel alăturat Bisericii – cu caracterul „*universal* ori general al învierii" („η καθολικη αναστασις"). Cf. J.H. SRAWLEY, *The Epistles of St. Ignatius*, *art. cit*. La începutul secolului al V-lea, Sf. Vicențiu din Lerini susținea, în *Commonitorium*, că termenul „*catolic*" desemnează „ceea ce s-a crezut *pretutindeni* (s.n), mereu și *de către toți* (s.n.) – *ubique, semper et ab omnibus*". Cf. H.O.J. BROWN, *Imaginea lui Isus Cristos în oglinda ereziilor și în cea a ortodoxiei creștine*, trad. D. Siserman, Humanitas, București 2023, 30; D. PATTE, „Catholicity of the Church", în: D. PATTE, *The Cambridge Dictionary*, *op. cit.*, 178–179, 178.

[33] Cf. *Idem*.

[34] K.L. KING, „Which Early Christianity?", în: S.A. HARVEY, D.G. HUNTER (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford 2010, 67–84, 70. „Această terminologie [contemporană] admite implicit că «ortodoxie» este un anacronism (*term of hindsight*) atunci când se aplică la cele mai vechi materiale, astfel că termenul de «proto-ortodoxie» [este mai potrivit] pentru a stabili continuitatea cu adevărata *ortodoxie* definită de canon și crez". *Idem*. Marele apologet, Tertulian, recurge la formula „*longi temporis praescriptio*", în baza căreia legitimitatea dreptului de proprietate asupra Scripturii îi revenea cui o avusese în proprietate mai mult timp; aceasta este tocmai prerogativa Bisericii *catolice*, întrucât (...) bisericile eretice apăruseră după cele *drept-credincioase*, [motiv pentru care] învățăturile acestora, acolo unde se deosebeau de cele ortodoxe, constituiau o falsificare a lor". C. MORESCHINI, E. NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine* (3 vol.), trad. H. Stănciulescu, G. Sauciuc, Polirom, Iași 2013, vol. I, 369. O idee ecleziologică asemănătoare a fost exprimată și de Clement Alexandrinul: „există o singură Biserică adevărată; ... numai Biserica *veche și catolică* (s.n.) este una și în ce privește ființa ei și în ce privește începutul ei și în ce privește superioritatea ei".CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele* (VIII, 17), *Părinți și scriitori bisericești* (31 vol.), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1982, vol. 5, 544–545.

în vedere că „istoria teologiei nu se prezintă ca o desfășurare fără conflict a unui adevăr atemporal", ci, adesea, „o înțelegere mai profundă a Revelației și a mântuirii, ..., a avut loc ca o luptă dramatică și conflictuală pentru adevărul creştin"[35]. Din această perspectivă, însuși Primul Conciliu Ecumenic „marchează o nouă eră în istoria *crezurilor*, odată cu introducerea crezurilor sinodale a căror autoritate o depășea, cu mult, pe cea locală, fiind folosite ca teste ale *ortodoxiei* pentru toți creștinii"[36]. În *Apologia (secunda) împotriva arienilor* (II, 32), Sf. Atanasie de Alexandria – care era „singur împotriva lumii", după afirmația Sf. Vicențiu din Lerini –, referindu-se la Marcel de Ancyra, spune că acesta „a făcut o mărturisire [de credință] în care a expus foarte clar adevărurile învățăturilor cu privire la Isus Cristos, Domnul și Mântuitorul nostru, așa cum mărturisește Biserica *catolică* (s.n.)"; el „a mărturisit opinii *ortodoxe* (s.n.) și a dat mărturie despre *ortodoxia* (s.n.) sa"[37].

Din optica teologiei biblice, deși termenul „*catolic*" nu apare în Noul Testament, „găsim substanța a ceea ce indică el" – în structura expresiei ecleziologice sinodale – în *Scrisoarea către Efeseni*, „care ilustrează dimensiunile globale ale bisericii ca Trup al lui Hristos, încorporând evrei și păgâni"[38]. Tot în Noul Testament, „unica Biserică a lui Hristos se manifestă în Bisericile locale („*Biserica lui Dumnezeu care este în Corint – 1Cor* 1,1)" din arealul misionar al apostolilor, reliefându-i universalitatea, dar fără a-i afecta unitatea „în raport cu înfăptuirile empirice concrete din fiecare Biserică particulară"[39], în care se manifestă „ecleziofania Bisericii universale"[40]. Fiind în dezacord cu Walter Kasper, pentru care „comunitatea originară

[35] D. ANSORGE, *Scurtă istorie a teologiei creștine. Epoci, gânditori, direcții de dezvoltare*, trad. L.N. Matieș, Sapientia, Iași 2020, 22.

[36] E. FERGUSON, „Creeds, Councils, and Canons", în: S.A. HARVEY, D.G. HUNTER (ed.), *The Oxford*, *op. cit*., 427–445, 428.

[37] Cf. L. DÎNCĂ, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, București 2022, 163–164. După cum se poate vedea, încă din perioada Bisericii primare, „termenii *ortodox* și *catolic* nu se opuneau, ci dimpotrivă se completau: Biserica lui Dumnezeu este cea care propovăduiește *dreapta credință* întregului pământ, adică este *universală*". Cf. L. DÎNCĂ, *Conciliile*, *op. cit*., 8. În sens contrar *ortodoxiei* credinței, Eusebiu de Cezareea folosește termenul „*heterodox*" pentru a eticheta comunitățile din întreaga Asie, pe care papa Victor (189–198) dorea să le excomunice: „căpetenia Bisericii romanilor, Victor, a căutat să excludă repede din comuniunea unitară a Bisericii toate comunitățile din întreaga Asie, ..., socotindu-le *heterodoxe* (s.n.)". EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, trad. pr. T. Bodogae, Basilica, București 2020, 274 (V.9). Istoric vorbind, însă, „ceea ce numim acum *ortodoxie* a fost la un moment dat, după câte se pare, credința doar a unei minorități". H.O.J. BROWN, *Imaginea*, *op. cit*., 30.

[38] W. LÖSER, „Cattolicità della Chiesa", în: W. BEINERT (ed.), *Lessico di teologia sistematica*, trad. G. Francesconi, Editrice Queriniana, Bresica 1990, 83. Ideea de *universalitate eclezială* răzbate și din *Scrisoarea către Galateni* (3, 28): „nu mai este nici iudeu, nici elin, nici sclav, nici om liber, nici bărbat și nici femeie: voi toți sunteți *una* în Isus Cristos".

[39] J. RATZINGER, „Despre ecleziologia Constituției *Lumen Gentium*", *Dialog Teologic* 7 (2001) 14–31, 21.

[40] C. BARTA, *Biserica Greco-Catolică din România*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, București 2023, 156. În *Scrisoarea către Galateni*, „Apostolul ne vorbește despre Ierusalimul ceresc și nu ca și cum ar fi o măreție escatologică, ci ca o realitate care ne precede: «*Ierusalimul de sus ...este mama noastră*» (*Gal* 4,26), de unde transpare ideea „întâietății ontologice a Bisericii

de la Ierusalim ar fi fost *Biserica universală* și *Biserica locală* în același timp”, cardinalul Ratzinger a subliniat prioritatea ontologică a Bisericii universale; ea „își află începutul în comunitatea celor 120 adunați în jurul Mariei, îndeosebi în comunitatea reînnoită a celor doisprezece, care nu sunt membrii unei biserici locale”, ..., ci, „chiar din prima clipă, Biserica este orientată *kath'olon*; ...nu o comunitate locală se lărgește lent, ci aluatul este orientat mereu spre întreg, având în sine caracterul universal chiar din prima clipă”[41].

Istoria eclezială a primele secole și chiar unele din scrierile patristice sus-amintite confirmă, în esență, ideea papei Benedict al XVI-lea privind legătura ontologică fundamentală și permanentă dintre Biserica (universală) a lui Hristos și Bisericile locale, respectiv „existența Bisericii sub forma unei *communio ecclesiarum*”[42]. Fără a fi nicidecum „o însumare sau federație de Biserici [locale]” (*LG*, 23), Biserica Unică ca Trup mistic al lui Hristos transcende toate organizările ecleziale din istorie, dar, în același timp, se manifestă vizibil în ele și prin ele. Cu alte cuvinte, Biserica neotestamentară și cea postapostolică era formată din mai multe „structuri [ecleziale] doar din perspectivă socială, marea și unica Biserică a lui Hristos reflectându-se în fiecare structură în parte”[43], prin inter-comuniunea episcopilor. *Catolicitatea* Bisericilor locale derivă tocmai din *catolicitatea* Bisericii din Ierusalim, pe care Spiritul Sfânt a înzestrat-o, în mod plenar, cu toate harurile necesare pentru a continua în istorie opera salvifică a Mântuitorului. Din același unghi de vedere, potrivit părintelui Stăniloae, „în orice mădular sau parte a ei [este] Biserica întreagă, și prin aceasta, Hristos întreg”[44]. În acest fel, devine evident faptul că referentul ontic al celor patru atribute ecleziologice – „*una, sfântă, catolică* și *apostolică*” – menționate în *Crezul Niceo-Constantinopolitan* îl constituie *Biserica lui Hristos* fondată în ziua Cincizecimii la Ierusalim, din care a crescut, ca dintr-un aluat, Biserica sinodală de atunci. În afară de această *catolicitate* intensivă și extensivă constitutivă, adjectivul „*catolic*” funcționa și ca o marcă identitară pentru Biserica creștină sinodală de atunci, care, aflându-se într-o stare instituțională aproape monolitică, indiviză, era cunoscută pretutindeni sub denumirea de „*Biserica Catolică*”.

---

universale”. J. RATZINGER, „Despre ecleziologia”, *art. cit.*, 21. În virtutea misiunii ei fundamentale de predicare universală a cuvântului divin, „cufundat în fluxul devenirii istorice”, „trimiterea Bisericii s-a născut din trimiterile Fiului și Duhului Sfânt și este prelungirea lor invizibilă în lume”, dincolo de orice limite geografice și culturale. Cf. Ș. LUPU (ed.), *Revelație, credință și credibilitate. Manual de teologie fundamentală*, Sapientia, Iași 2016, 175–176.

[41] J. RATZINGER, „Despre ecleziologia”, *art. cit.*, 23.

[42] Cf. W. LÖSER, „Chiesa locale”, în: W. BEINERT (ed.), *Lessico*, *op. cit.*, 94.

[43] A. BUZALIC, *Ekklesia – din problematica eclesiologiei contemporane*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022, 254.

[44] D. STĂNILOAE, *Teologia*, *op. cit.*, vol. II, 193.

„*Sobornicească*" – opțiunea (de traducere) slavofilă a Bisericii Ortodoxe Române pentru adjectivul „*καθολικὴν*" din *Crez*. Semnificații etimologice și doctrinare

De la bun început, subliniem că părintele Dumitru Stăniloae a recunoscut că „traducătorii slavi ai *Crezului niceo-constantinopolitan* au redat termenul grec «*catoliki*» prin «*sobornuiu*» din resentiment față de Biserica din Apus", dar „probabil și pentru că sensul de *universală* dat de această Biserică cuvântului «*catholiki*» nu redă fidel înțelesul acestuia"[45]. În afară de aceste rațiuni, a mai fost invocată, în sprijinul opțiunii (traductologice) slavofile, particularitatea tradiției cultural-religioase a poporului român, influențată puternic de utilizarea limbii slavone timp de aproape un mileniu (cu excepția Transilvaniei), precum și „puternica încărcătură confesională a termenului *catolic*"[46] de după Marea Schismă din 1054. Totuși, resentimentele față de Biserica Romei nu au caracterizat întotdeauna, de-a lungul istoriei, mediile ecleziale autohtone din Moldova și Țara Românească, ci au venit „la pachet" cu terminologia liturgică și cu unele aspecte de doctrină ecleziologică din „Sfânta Rusie", după creșterea influenței politice și religioase regionale a Moscovei[47], consecutivă căderii capitalei de pe malurile Bosforului. Or, „dintre toate popoarele din Europa de Răsărit care datorau supunerea Bisericii din Constantinopol, moscoviții erau de departe cei mai ostili creștinătății latine"[48].

Patriarhia constantinopolitană, în jurul căruia gravita și întreaga viață eclezială și doctrinară a Bisericii din Răsărit încă de la fondarea sa, a intrat într-o fază de disoluție accentuată a autorității ecleziale, mai ales în privința capacității sale de guvernare canonică a *ortodoxiei* zonale, lipsită de suportul politic ancestral. Practic, „monarhii ortodocși din vechea sferă de influență bizantină erau eliminați sau reduși la vasalitate unul câte unul, până când, cu excepția îndepărtatului rege al Georgiei, Marele Cneaz al Moscovei a rămas singurul monarh ortodox din lume"[49], a cărui putere creștea constant. „Călugării ruși au început să vadă Moscova la fel de sfântă precum Bizanțul însuși"[50], iar țarii și-au dezvoltat politica imperialistă sub semnul

---

[45] *Ibid*., 292. În ciuda acestui fapt, în studiile părintelui Stăniloae, „întâlnim adeseori o alternanță a termenilor *catolicitate/sobornicitate*, chiar dacă părintele încearcă uneori, dacă nu să opună, măcar să distingă cele două noțiuni". S. ȘELARU, *Biserica și Bisericile. Modele eclesiologice în perspectivă intercreștină*, Editura Universității din București, București 2015, 37.

[46] Cf. *Ibid*., 36.

[47] În 1492, mitropolitul Zosima l-a numit pe Marele cneaz Ivan al III-lea, „*noul împărat Constantin al noului oraș Constantinopol-Moscova*" – având rolul de a proteja Ortodoxia –, fapt care inaugurează doctrina politico-religioasă a „*celei de-a Treia Romei*". Cf. A. OLTEANU, *Miturile Rusiei clasice*, Paidea, București 2004, 213.

[48] F. BICHIR, „Mitul veșnic al panslavismului: A treia Romă", *Polis* 2 (2018) 231–250, 236.

[49] S. RUNCIMAN, *Marea Biserică*, trad. M.-S. Chiriă, Editura Sofia, București 2013, 356.

[50] Cf. B. SILION, *Rusia și ispita mesianică*, Vremea XXI, București 2004, 32. Particularitatea noului mesianism rus, înrădăcinat în profunzimile țesutului etno-social al celor mulți și oropsiți (*mujicii*), a fost redată foarte expresiv în taboul lui Nesterov, „*Hristos și Sfânta Rusie*", unde Hristos este

„*celei de-a Treia Rome*”, considerându-se reprezentanții lui Dumnezeu pe pământ, dar într-o formă care „depășea conceptul vestic de *drept divin al regilor*”[51]. Deseori, acțiunile lor politice interne și externe, au îmbrăcat forme autocratice extreme, departe de motivațiile strict religioase, deși, paradoxal, țarii invocau tocmai calitatea de „salvatori ai Ortodoxiei” pentru a-și justifica tendințele expansioniste, tinzând la crearea unui veritabil imperiu al *ortodoxiei* în Răsărit.

Dacă în perioada dintre secolele XVI-XVIII, Biserica Ortodoxă Rusă „a fost redusă la stadiul de departament din cadrul statului”[52] – ajungându-se chiar la desființarea instituției *patriarhiei* de către Petru cel Mare (1721) și înlocuirea ei cu un *Sfânt Sinod*, ce a funcționat până în 1917 –, începând cu secolul al XIX-lea a renăscut și concepția eclezială a „*celei de-a Treia Rome*”, eclipsată până atunci aproape total de primatul *politic* al Moscovei. Pe fondul reformelor petrine pro-occidentale, și, în special, după creșterea importanței europene a Rusiei de după victoria împotriva lui Napoleon (1812), s-a închegat o elită intelectuală locală deschisă spre modelul cultural european, dar și o contrapartidă *slavofilă*, orientată spre pre-zervarea specificului național rural, indisolubil legat de religiozitatea populară.

Raportat la grupul *slavofililor*, secolul al XIX-lea este caracterizat de mutarea ideii mesianice din planul *realității sociale a obščinei* în planul ideilor[53], al căror prim reprezentant marcant a fost Alexei Homiakov. Acesta a introdus în teologia rusă, plecând de la o traducerea făcută de un discipol de-al său, conceptul de *sobornost* (*sinodalitate*)[54], prin care desemna „*în mod ideal* Biserica drept *organism* în care, în același timp, nu poate exista nici individualism, nici obligație din partea instanțelor religioase”[55]; Biserica este, în acest sens, „*împreună-viețuirea* nu a subiecților sub

---

înconjurat de cerșetori și de cei mici, precum și în scrisoarea călugărului Filotei, starețul mănăstirii Eleazar din Pskov, redactată în 1523 și adresată țarului Vasile al II-lea: „*Biserica vechii Rome s-a prăbușit din cauza ereziei sale; porțile celei de-a doua Rome, Constantinopolul, au fost doborâte de armatele turcilor păgâni; dar Biserica Moscovei, noua Romă, sclipește, mai strălucitoare decât soarele deasupra întregului univers... Două Rome s-au prăbușit, dar a treia va dura*”. Cf. C. TOUMANOFF, „Moscow the Third Rome: genesis and significance of a politico-religious ideea”, *Catholic Histrical Review* XL (1954–1955), 411–447, 438 *apud*. A. IGNAT, *Cele trei Rome. Evoluția istorico-politică și cultural-bisericească a unui concept*, Editura Universitară, București, 2012, 303–304

[51] *Idem*., 328.

[52] J.S. DUNCAN, *Russian Messianism. Third Rome, Revolution, Communism and After*, Routledge, London and New York 2000, 13.

[53] A. IGNAT, *Cele trei*, *op. cit*., 327. Încă din timpul reformelor patriarhului Nikon, șa-numiții *staroveri* conduși de protopopul Avacum, afirmau că Sfânta Rusie nu are nevoie de străini, [deoarece] Rusia era a treia Romă și singura primitoare a îndrumării divine”. S. RUNCIMAN, *Marea*, *op. cit*., 369.

[54] Având la bază adjectivul „*sobonyi*” din *Crez,* în limba română, noțiunea de *sobronst* a fost tradusă prin „*sobornicitate*”, în timp ce în alte limbi folosesc (interschimbabil) și termenii de „*conciliaritate, sinodalitate, armonie, comunalitate (communality)*”. Cf. S. ȘELARU, *Biserica*, *op. cit*., 28.

[55] M. STAVROU, „Linéaments d'une théologiques des slavophies”, *Irénikon* 76 (2003) 470–505, 47 *apud* S. ȘELARU, *Biserica*, *op. cit*., 30. În interpretarea explicită a lui Homiakov, „*sobornost* semnifică unitate și libertate în iubire, tipice *ortodoxiei* – contrar unității fără libertate a catolicilor și libertății fără unire a protestanților”. G. FARRUGIA (ed.), *Dicționar enciclopedic al Răsăritului creștin*, trad. A. Popescu ș.a., Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005, 706.

o autoritate, ci a membrelor încorporate unele în altele prin *dragoste mutuală*, și a tuturor împreună în Hristos, prin Sfântul Duh”[56]. Fără îndoială, ecleziologia de tip *sobornost* privilegiază sensul *spiritual* al *sobornicității/catolicității*[57] Bisericii, dar și „aspectul *conciliar* al credinței creștine, în calitate de *comuniune* sau stare comunională cu Duhul Sfânt, care transcende spațiul și timpul”[58].

Acest concept ecleziologic *sui generis*, „*sobornost*”, folosit de multe ori – pro sau contra[59] – pentru a explicita semnificația atributului *sobornicității* Bisericii în teologia ortodoxă, s-a născut în contextul dezbaterilor generale despre identitatea socio-culturală rusă, respectiv în contextul particular al ideologiei și mesianismului de tip *narodnost*, în perioada în care Biserica Rusă era, prin excelență, *sinodală* – fiind condusă în mod colegial de *Sfântul Sinod* (fără patriarh). În consecință, „opera teologică a lui Alexei Homiakov are un caracter polemic, fiind scrisă ocazional pentru a defini credința *ortodoxă* în contrast cu tradițiile creștine occidentale”[60], în special, cu cea *romano-catolică*: „prin voința lui Dumnezeu, după căderea multor schisme și a patriarhiei de la Roma, Sfânta Biserică s-a păstrat în eparhiile și patriarhiile răsăritene, și numai acele comunități pot să se recunoască pe deplin creștine”; de aceea, „Biserica se numește *ortodoxă* sau *răsăriteană*, sau *greco-rusă*, însă toate aceste denumiri nu sunt decât vremelnice, ..., [până] Biserica se va răspândi în toată lumea sau vor intra în ea toate popoarele”[61]. Într-o altă ordine de idei, deși Homiakov nu neagă vocația *universală* a Bisericii, ci, din contră, subliniază că tendința imanentă spre această universalitate finală (cantitativă) este una constitutivă – „Biserica nu este legată de vreun loc; ...ea se numește *Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească*, știind că lumea întreagă îi aparține”[62] –, pentru el nucleul *Ecclesiei* îl constituie Biserica Ortodoxă Rusă, spre care trebuie să conveargă toate Bisericile locale – o variantă religioasă a *panslavismului*.

Așadar, opțiunea *slavofilă* a Bisericii Ortodoxe Române pentru traducerea adjectivului grecesc „*katholiken*” din *Crezul Niceo-Constantinopolitan* cu adjectivul „*sobornicească*”, dar mai ales justificarea doctrinară mai recentă a prezervării acestuia din urmă, se înrădăcinează până la urmă în teologia ortodoxă rusă (exclusivistă), fundamentată pe naționalismul rus de tip mesianic, ostil tuturor influențelor occidentale

---

[56] *Ibid*., 31.

[57] În scrierile sale în limba franceză, Homiakov a folosit „*sobornost*” pentru termenul „*catolic*” , referindu-se, în mod esențial, „la universalitatea calitativă, mai mult decât cantitativă, a Bisericii și de aceea poate fi tradus prin *catolicitate*, conciliaritate”;. G. FARRUGIA (ed.), *Dicționar*, *op. cit*., 706.

[58] S. ȘELARU, *Biserica*, *op. cit*., 30

[59] *E.g.*, pentru Serghei Bulgakov, „sufletul ortodoxiei este *sinodalitatea*, *sobornost*, după cuvântul foarte just al lui Homiakov”, în timp ce Vladimir Lossky „acuză ecleziologia lui Homiakov că uită de relațiile antropologice”, de „multiplicitatea ipostasurilor umane, Biserica în calitate de *communio sanctorum*”. Cf. S. BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Paidea, București 1997, 69; Cf. S. ȘELARU, *Biserica*, *op. cit*., 33.

[60] V. IONIȚĂ, *Istoria bisericească universal* (2 vol.), Basilica, București 2021, vol. 2, 400.

[61] A. HOMIAKOV, *Biserica este una*, trad. E. Derevici, L. Mureșan, Reîntregirea, Alba Iulia 2004, 53.

[62] *Idem*.

și puternic resentimentar față de Biserica Catolică Romană. Cu toate acestea, chiar în secolul al XIX-lea, *Catehismul lui Filaret* (Vasily Drozdov), patriarhul Moscovei, a menționat atributul „*catolicității*" chiar în denumirea Bisericii Rusiei: „*Bisericii Răsăritene, Ortodoxe, Catolice*" („православныя, *кафолическия* восточныя Церкви")[63], în condițiile în care termenul slavon „*sobornyi*" are o istorie liturgică oficială de circa șase secole secole și una doctrinară de un secol și jumătate. Bunăoară, „se pare că unele versiuni slavone mai vechi ale *Crezului* nu făcuseră decât să-l translitereze pe *katholikos* sub forma *katholichesky*, asemeni alcătuitorilor versiunii latine (*catholicam*) și practic tuturor celorlalte versiuni europene", însă, „în cursul (sau poate mai înainte) secolului al XV-lea, *katholichesky* a fost înlocuit cu *soborny*"[64].

Conform *Old Bulgarian Dictionary*, în limba bulgară veche și slava veche, din care se trage limba rusă, cuvântul „*sâbor*" desemna, în general, „o strângere laolaltă concretă", „o adunare a unui grup determinat de oameni", însă, de asemenea, exprima și ideea unei „adunări ce include pe toată lumea"[65]. Și Mitropolitul de Pergam, John Zizioulas, în colecția sa de eseuri *Being as Communion* (1985) împărtășește ideea că, la originile sale, „*sobornaya*" ar fi putut denota o „strângere laolaltă concretă", al cărei corespondent grec ar fi „*σύνοδος*" – însă „nu în sensul tehnic de *conciliu*, ci în cel de συνερχομένων τὸ αὐτὸ" („*adunare la un loc*"– *1Cor* 11,20), utilizat în timpul Sf. Ioan Gură de Aur cu înțelesul de „*adunare euharistică*" –, motiv pentru care consideră că „dezvoltările doctrinare ale *sobornost* din Răsărit nu au făcut decât să obnubileze sensul original concret al *καθολικὴ*

---

[63] De asemenea, și primul episcop ortodox rus din Statele Unite, Raphael de Brooklyn (1860–1915), cunoscut pentru atitudinile sale antifiletise și antiexclusiviste, a susținut că numele complet al Bisericii Ortodoxe Răsăritene este: „*Holy Orthodox Catholic Apostolic Church*".

[64] A. LOUTH, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. D. Mîrșanu, Doxologia, Iași 2004, 153. În prima ediție a *Missalului* Bisericii Slavone, tipărit în alfabetul glagolitic în 1483 – în realitate, doar o imprimare cu acuratețe a celui mai vechi manuscris (*Prince Novak's Missal*) din Biserica Slavă, în care apare redat *Crezul Apostolic* –, este utilizată transliterarea slavă („*k<a>tolič'skuju*") a latinescului „*catholicam*", deoarece, încă înainte de misiunea Sfinților Medodiu și Chiril în arealul actualelor țări slave din Europa Centrală, exista o răspândire largă a textului latin al *Crezului*. Cf. R. MATHIESEN, „An Important Early Slavic Text of Apostles'Creed", *Byzantine Studies/Etudes Byzantines* 8, 11&12 (1981, 1984&1985) 257–264, 260–261, <https://brown.academia.edu/RobertMathiesen> (28.09.2023). Profesorul Mariyan Stoyadinov de la Universitatea din Veliko Tarnovo, susține că ar exista „un argument indirect de a accepta afirmația că textul *Crezului Niceo-Constantinopolitan* și, în special, „*καθολικὴ" ca „сьборьнь/sâbornâ"* au fost traduse de Sf. Constantin-Cyril Filosoful și fratele lui Sf. Methodius", deoarece în *Vita Constantini*, compusă de Sf. Clement al Ohridei, discipolul lui, se arată următoarele: „el [Constantin] a tradus întregul oficiu liturgic, și-i învăța slujba utreniei, orele canonice, vecernia și Sfânta Liturghie". Cf. M. STOYADINOV, „Catholicity and Sobornost: the Challenge of Unievrsalism", în: M. HIMCINSCHI ș.a. (ed.), *Centenarul Unirii Românior și Europa de azi* (3 vol.), Presa Universitară Clujeană/Reîntregirea, CLuj-Napoca/Alba Iulia, 2018, vol. 3, 31–43, 33.

[65] Totodată, verbul „*sâbrati*" înseamnă acțiunea de *a colecta*, *a agrega* și *a acumula*. *Idem*.

ἐκκλησία"[66]. Tot într-o abordare de ordin etimologic, Andrew Louth susține că, „înlocuind cuvântul *katholichesky*, traducătorii în limba slavonă au apelat la sensul rădăcinii lui *katholikos* – *kat'holon* –, «în acord cu întregul», și au înțeles sensul acestui cuvânt ca fiind «luat ca întreg», «adunat împreună»"[67], sens ce poate fi desemnat, în mod particular, și prin *σύνοδος* – tradus în limba rusă prin „*sobor*", însemnând o „*adunare împreună*" determinată, un *conciliu*. Într-un final, teologul englez trage concluzia că *sobor/sobornyi* reprezintă „convergența termenilor grecești «*sinodos*» și «*katholikos*»", astfel încât „trăsătura distinctivă a Bisericii, *catolică sau sobornicească*, este faptul că îi aduce pe oameni, oricare ar fi ei, la unitate, iar aceasta se manifestă prin adunarea (*synaxis*) în clădirea bisericii – în rusește, în *sobor*, în biserica publică, nu într-o capelă privată – și în *concilii* sau *sinoadele* Bisericii"[68].

Pentru Bulgakov, adjectivul *sobornaia* (ca termen analog al grecescului *καθολικὴ*, aplicat Bisericii), „se poate înțelege în două sensuri, exacte și unul și altul: a crede în Biserica *sobornaia*, este a crede într-o Biserică *catolică*, în înțelesul originar al cuvântului, într-o Biserică ce adună și unește; și este și a crede în Biserica *sinodală*, ..., adică în Biserica sinoadelor ecumenice, în opoziție cu ecleziologia pur monarhică"[69] – o aluzie aproape directă la Biserica Romei. Această dublă semnificație ecleziologică bulgakoviană corespunde parțial celor două sensuri moderne catehetice ale *catolicității*, cu precizarea că noțiunea *sinodalității* Bisericii vizează doar un aspect al înțelesului „după totalitate", respectiv integritatea doctrinară a credinței

[66] J. ZIZIOULAS, *Being and Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985, 32. În concepția lui Zizioulas „nu putem vorbi de «catolicitate» ignorând *Biserica locală* concretă", deoarece nu există o *Biserică universală* care să o preceadă pe cea *locală*, ci, natura Euharistiei ne orientează „în direcția simultaneității caracterului ei local și a celui universal; [ca atare], există *o singură* Euharistie, oferită permanent în numele «uneia sfinte, *catolice* și apostolice» Biserici, [astfel încât] dilema «local sau universal» este depășită în Euharistie. I. ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, trad. A. Nae, Editura Bizantină, București 1996, 161,147. Mai mult, pentru episopul grec, nimic din textul *Scrisorii către Smirneni* a Sf. Ignațiu de Antiohia nu permite identificarea binecunoscutei expresii „*Biserica catolică*" cu „Biserica universală", ci, dimpotrivă, „identificarea lui Hristos total și a întregii Biserici cu comunitatea episcopală locală este o idee capitală în gândirea sa", *Ibid*., 160.

[67] A. LOUTH, *Introducere*, *op. cit*., 154. În plan filosofic, la Aristotel (*De interpretatione*, 17°), prin „*katholou*" se înțelege „ceea ce, prin natura sa, este enunțat despre mai multe subiecte", fiind deoseori identificat cu *genul*; Aristotel „numai universalul poate fi definit (*Metafizica* 1036a) și constituie adevăratul obiect al științei (*episteme*; *Anal, post.* I, 87b-88a)". Cf. F.E. PETERS, *Termenii filozofiei grecești*, trad. D. Stoianovici, Humanitas, București 20073, 153. Prin raportare la conceptul aristotelic, dar și la prima referință creștină (ignațiană), Bugakov susține că „se poate defini *catolicitatea* sau *sobornost* și calitativ. Aceasta corespunde adevăratei semnificații a acestui concept în istoria filosofiei, în special la Aristotel, unde *to katholou* înseamnează «ceea ce este comun»... Este aici o idee platoniciană în sensul lui Aristotel, o ideea care există nu *deasupra* lucrurilor și într-un anumit sens *înainea* de lucruri (ca la Platon), ci *în lucruri*, ca fundamentul și adevărul lor; în acest înțeles, *Biserica catolică* înseamnează: aceea care este în adevăr, care participă la adevăr, care trăiește viața adevărată (...), adică „*conform* totului". S. BULGAKOV, *Ortodoxia*, *op. cit*., 71.

[68] *Ibid*., 155. Prin prisma semnificației de la nota precedentă, între termenii grecești «*sinodos*» și «*katholikos*» poate exista o convergență, numai în sensul unei relații de la *parte* la *întreg*.

[69] BULGAKOV, *Ortodoxia*, *op. cit*., 70. Sinodului episcopilor „îi revine o anumită putere de a proclama definiții doctrinale, acest sinod fiind organul suprem al puterii bisericești". *Ibid*., 87.

(*ortodoxia*) stabilită în cadru sinodal, iar această semnificație *intensivă* este privilegiată, fiind o caracteristică generală a eclzeiologiei ortodoxe. Pe de altă parte, ținând seama de afirmațile lui Bulgakov că ceea ce este important în definirea *catolicității* este „profunzime mistică și metafizică a Bisericii și nicidecum difuziunea ei exterioară", respectiv că noțiunea *catolicității* „n-are atribute exterioare, geografice, nici manifestare empirică", este evident că a doua conotație a atributului *catolic* – înțeleasă în catolicismul contemporan ca fiind *intrinsecă*, *constitutivă*, încă din Biserica primară – este pentru teologul rus doar un efect secundar, „o caracteristică derivată, o manifestare naturală și necesară a catolicității interioare"[70], denumită „ecumenicitate exterioară".

Din perspectiva *catolicității interioare*, pentru Bulgakov „fiecare membru al Bisericii este «*catolic*» atâta timp cât este în uniune cu Biserica invizibilă, în adevăr"[71], fiind vorba aici despre Biserica întreagă, universală, pătrunsă de Spiritul Sfânt „care sălășluiește în ea" și care „este ea însăși în legătură neîntreruptă cu Biserica vizibilă și îi formează fundamentul"[72]. Prin urmare, atributul *catolicității* Bisericii se manifestă sub forma *unională/comunională/sinodală* a mădularelor ei vii, în mod preeminent la nivelul *subiacent* al *Ecclesiei* universale, dincolo de apartența efectivă la o Biserică locală: „Biserica nu este limitată la un loc sau la o națiune, [ci] ea este Biserica întregii umanități, ..., [al cărei] adevăr este însăși *Sofia* divină"[73], încredințată Bisericii.

Posesia acestui Adevăr divin constituie, la Vladimir Lossky, nucleul definitoriu al *catolicității*[74], cu toate că și el accentuează dimensiunea intensivă a *catolicității* și circumscrie dimensiunea extensivă a acesteia în sfera semantică a conceptului de *ecumenicitate*. Plecând de la înțelesul lui „*oikoumene*" din Antichitatea greco-romană, Lossky subliniază diferența dintre „*ecumenicitate*" și „*catolicitate*", în sensul că „Biserica în întregul ei este numită *ecumenică*, acest calificativ neaplicându-se deloc părților ei; [totodată] fiecare parte, cea mai mică a Bisericii – chiar și un singur credincios – poate fi numită *catolică*"[75]. Pe această logică eclezială, întărită de răspunsul dat de Sf. Maxim Mărturisitorul celor care vroiau să-l oblige să se

---

70 *Ibid*., 72. Între catolicitatea în sens interior și *ecumenicitate*, la Bulgakov „există o relație directă și pozitivă, ca între fundament și manifestare (*noumen* și *fenomen*)". *Idem*.

71 *Ibid*., 71.

72 *Idem*. Uniunea mădularelor vii în Biserică exprimă o altă conotație a *sinodalității*, distinctă de *sinodalitatea ierarhică*, respectiv adunarea *poporului lui Dumnezeu* în numele lui Hristos și participarea lui „la o viață comună întru același adevăr". Cf. *Idem*.

73 *Ibid*., 71;73.

74 Chiar și în ansamblul celor patru atribute ale *Ecclesiei*, strâns legate între ele, *catolicitatea* ocupă locul central în teologia lui Lossky. Pentru a suprinde mai bine sensul acesteia, teologul rus s-a folosit, ingenios, de calea negativă, închipuindu-și ce ar fi fost Biserica fără catolicitate. Ar fi fost „Biserica fără Adevăr, fără cunoașterea sigură a datelor revelației, fără o experiență conștientă și infailibilă a tainelor divine". V. LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, București 2006, 176.

75 *Ibid*., 179.

împărtășească împreună cu monoteliții – „chiar dacă întregul univers (*oikoumene*) s-ar împărtăși cu voi, eu singur nu mă voi împărtăși" –, *catolicitatea* se opune unei *ecumenicități* presupuse eretice, astfel încât se pune inevitabil întrebarea: „dacă universalitatea creștină, indicată prin numele *ecumenicitate*, poate fi opusă într-un mod atât de radical *catolicității*, ce este aceasta din urmă?".[76] Tot Lossky răspunde: „această *catolicitate* este o calitate a adevărului revelat, dată Bisericii,..., un mod de cunoaștere a Adevărului propriu Bisericii, mod datorită căruia acest Adevăr devine evident întregii Biserici, tot atât de bine totalității ei, cât și fiecăreia din cele mai mici părți ale sale"[77]. Luând ca reper ideea acestei indivizibilități și universalități ontologice a Adevărului, concepția ecleziologiei ortodoxe (exprimată și de Zizioulas) despre prezența/subzistența Bisericii Universale în orice Biserică locală dizolvă mult din opoziția cu ideea primatului ontologic al Bisericii Universale din teologia catolică; de fapt, într-o anumită măsură, o presupune.

Așadar, posesia Adevărului, respectiv capacitatea universală de receptare și exprimare doctrinară a infinitelor sale scintilații sunt plasate în inima ecleziologiei losskyene, fundamentată atât pe pilonul cristologic, cât și pe cel pneumatologic. Biserica este opera Fiului și a Sfântului Duh, trimiși în lume de Tatăl, care „se adresează persoanelor, comunicând fiecărui ipostas uman din Biserică plenitudinea virtuală a harului" și, totodată, „făcând din fiecare membru al trupului lui Christos un colaborator conștient al lui Dumnezeu, un martor personal al Adevărului"[78]. Acesta devine tangibil, prin excelență, în actul comuniunii euharistice, iar în plan catehetic, reflexiile acestui Adevăr și-au găsit expresia de-a lungul istoriei în sinoadele numite ecumenice, care angajau întreaga Biserică a lui Hristos. În aceste sinoade se manifestă „expresia desăvârșită a *catolicității*, a structurii ei simfonice", deoarece Biserica nu cunoaște „opinie personală", adevăr local sau individual, ci „ea este catolică în fiecare din părțile ei, căci fiecare parte din ea ...valorează ceea ce valorează totul și nu există în afara totului"; în consecință, parafrazând o apoftegmă a Sf. Vasile cel Mare, „cine nu este cu noi, nu este cu Adevărul"[79].

În teologia dogmatică a părintelui Stăniloae, termenul slavon favorizează/ privilegiază aceeași dimensiune a *catolicității interne* a Bisericii[80], înțeleasă în

---

[76] *Ibid*., 180. Lossky nu respinge identificarea pur și simplu a „*catolicului*" cu „*universalul*", susținând asemeni lui Bulgakov, că „universalitatea creștină ...este un corolar al catolicității, o caliate care decurge în mod necesar din ea, ...nefiind altceva decât expresia ei exterioară, materială". *Ibid*., 179.
[77] *Idem*.
[78] *Ibid*., 182.
[79] *Ibid*., 185.
[80] La rândul său, în planul acestei dimensiuni intensive, părintele Stăniloae accentuează carcaterul *sinodal/conciliar* al *sobornicității*, în consonanță cu linia constantă de gândire ortodoxă (modernă) despre primatul Bisericilor locale, aflate într-o intercomuniune euharistică și doctrinară reciprocă, opusă concepției ecleziologiei catolice, ce are în centru primatul papal. „Sobornicitatea este unitatea creștină perfectă în mărturisirea și trăirea de către toți creștinii în comuniune a moștenirii apostolice", fără de care „sobornicitatea nu are sens". D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului

sensul de „întregime" (*olon*) sau de „plenitudine", în detrimentul sensului *extensiv*, deși voința universală de mântuire îi aparține însuși lui Dumnezeu: „*...Dumnezeu, mântuitorul nostru, care vrea ca toți oamenii să se mântuiască!*". (*1Tim* 3,15). Biserica este – ca în cazul concepției celor doi teologi ruși – „un întreg organic, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă și eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părțile ei"[81]. De asemenea, într-un alt registru semantic, în concepția marelui teolog ortodox român, „prin cuvântul *catolic* se exprimă modul sinodal de păstrare a învățăturii la nivel episcopal", dar și *sinodalitatea activă*[82] a membrilor Bisericii, „lucrarea complementară a acestora", diferită de semnificația *catolică*, în conformitate cu care – după părintele Stăniloae – catolicitatea ar reprezenta „cauza sinodalității sau sobornicității"[83] – adică un fel de aptitudine abstractă a Bisericii de „a acumula" cât mai mulți oameni. Or, în altă parte a celebrului tratat de teologie dogmatică, părintele Stăniloae susține, cel puțin la nivelul funcției doctrinare a Bisericii, chiar această idee, a unei propensiuni metafizice intrinseci a Bisericii spre desăvârșire: „Biserica Ortodoxă este Biserica plenitudinii, ..., întrucât nu a îngustat învățătura ca expresie a prezenței lui Hristos; ea are toată desăvârșirea în potență, [astfel că] în ea se poate obține actualizarea întregii desăvârșiri, cum nu se poate obține nici în catolicism, nici în protestantism"[84].

Concluzie: *catolicitatea*, între divergențe și consens eclezial (parțial)

Din toate expunerile de mai sus, inclusiv în privința semnificațiilor patristice din Biserica timpurie, rezultă limpede că suntem departe de un consens universal

din punct de vedere ortodox", *Ortodoxia* 19 (1967) 283–292, 517. Definirea *sobornicității* prin recursul la conceptul de *unitate* (eclezială) reprezintă o idee recurentă în gândirea părintelui Stăniloae: „*întregimea* ...stă în legătură strânsă cu însușirea *unității*, nefiind decât precizarea *modului* unității". Cf. D. STĂNILOAE, *Teologia*, *op. cit*., 293.

[81] *Ibid*., 293.

[82] Din această accentuare a carcaterului *sinodal/conciliar* al *sobornicității* decurge concepția ortodoxă modernă despre primatul Bisericilor locale, aflate într-o intercomuniune euharistică și doctrinară reciprocă, opusă concepției ecleziologiei catolice despre *primatul papal*.

[83] D. STĂNILOAE, *Teologia*, *op. cit*., 293. Prima traducere în limba română a celui de-al treilea atribut al Biserici apare în *Catehismul românesc de la Sibiu* (1544) sub formă de substantiv, fiind vorba despre traducerea Crezului Apostolic, folosit în tate edițiile catehismelor luterane: „*a săborului besearecă*". Apoi, în prima sa carte românească tipărită la Brașov – *Întrebare creștinească* (1559), diaconul Coresi a introdus *Crezul Niceo-Constantinopolitan*, în care apare sintagma „*într-una sfântă, a săborului apostoliloru besearecа*", din care reiese că „limba română a începuturilor era încă incapabilă să redea conceptele centrale ale teologiei niceene". Cf. D. BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Basilica, București 2013, 326–330. Prima variantă cunoscută de noi în care termenii teologici din limba greacă sunt redați corect în limba română este *Dumnezăiasca Liturghie* a Mitropolitului Dosoftei al Moldovei (1679): „*într-una svântă, săbornică și apostolească Beserică*". Cf. *Ibid*., 332–333.

[84] *Ibid*., 300.

creștin, paradoxal... tocmai cu privire la un cuvânt care înseamnă, la originile grecești, „*universal*”. Și totuși, cauza majoră a acestor diferențe nu rezidă neapărat într-o dificultate intrinsecă a deslușirii semnificației autentice a atributului *catolicității* Bisericii, ci în modul în care cele două Biserici Surori – separate în plan istoric – își înțeleg propriile raporturi cu Biserica lui Hristos, mod din care derivă soluția raporturilor ecleziale dintre ele. Într-o altă ordine de idei, deși există un consens aproape bimilenar asupra referentului ontic (istoric) al articolului eclezиologic din *Crezul Niceo-Constantinopolitan*, reprezentat de Biserica lui Hristos, semnificația total diferită a atributului *unității* și *unicității* acesteia este cea care creează divergențele cele mai multe și în privința înțelegerii atributului *catolicității*.

Dacă în eclezиologia ortodoxă modernă, cuvântul „*sobornicesc*” atașat Bisericii exprimă mai mult decât sensul de bază al termenului grec „*catolic*” din *Crez* – desemnează atât biserica, cât și *sinaxa* și *sinodul/conciliul* –, conform doctrinei catolice despre Biserică, aceste particularități vizează mai mult atributul *unității* Bisericii, configurația acesteia, iar nu conținutul ontologic, doctrinar și sacramental al acestei unități, pe care îl reprezintă *catolicitatea*. De asemenea, aceste distincții moderne de sorginte rusă, pun sub semnul întrebării prioritatea ontologică a universalității Bisericii lui Hristos, respectiv existența în istorie, ca subiect concret, a acestei Biserici, din moment ce Biserica Universală se manifestă plenar în fiecare Biserică locală, fără a avea un unic Trup istoric. Or, la Niceea și Constantinopol, părinții conciliari se înțelegeau pe ei înșiși ca aparținând unei Biserici istorice universale, indiviză, la care erau chemați să adere toți cei care îl mărturiseau pe Isus Hristos ca om adevărat și Dumnezeu adevărat.

Nu în ultimul rând, așa-numita *catolicitate cantitativă*, minimalizată în majoritatea concepțiilor eclezиologice ortodoxe, are fundamentul doctrinar cel mai solid, însăși Sfânta Scriptură. Chiar la Ierusalim, în ziua fondării ei, Biserica a crescut de la adunarea celor o sută douăzeci la peste trei mii de oameni, iar de acolo s-a extins, treptat, în întreg arealul mediteraneean, „ca dintr-un aluat” supra-ființial. Prin urmare, vocația universală la mântuire a tuturor oamenilor, realizabilă în istorie prin mijlocirea *Ecclesiei* creștine, reclamă necesitatea reevaluării importanței dimensiunii sale extensive, dar, mai ales, continuarea efectivă a misiunii evanghelice de propovăduire a Cuvântului până la marginile lumii.

Exilul poporului iudeu în Babilon sau istoria care se repetă

Iosif BISOC*

L'esilio del popolo eletto o la storia che si ripete. Gli eventi che hanno segnato l'anno 1948 hanno costituito per la Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica l'inizio di un periodo di dure prove: persecuzione, soppressione, arresti, confisca e martirio. Infatti, se guardiamo attentamente la storia universale, ed in particolare quella biblica, vedremo come sempre le persone o il popolo che Dio sceglie per fare di essi gli interpreti del suo messaggio passano attraverso prove, persecuzione e martirio. Questa vocazione di testimone fedele ed autentico dei valori scritturistici l'ha avuta anche la Chiesa Greco-Cattolica romena, e nel presente testo cercheremo, per quanto sia possibile, e mantenendo le proporzioni, di identificare somiglianze e differenze tra l'esilio del popolo eletto in Babilonia e la persecuzione della Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica dopo la sua soppressione. Dunque, il presente articolo *L'esilio del popolo giudeo in Babilonia o la storia che si ripete* vuole essere una presentazione del modo nel quale Dio opera nella storia umana, per vedere meglio quanto sia necessario fidarsi di Lui nelle situazioni di crisi, che colpiscono tanto le persone quanto le nazioni.

Parole-chiave: popolo eletto, Israele, esilio, Chiesa Romena Unita con Roma (Greco-Cattolica), Babilonia, persecuzione

Premisă

Anul 1948 a însemnat pentru Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, începutul unei perioade de grele încercări, marcată de persecuție, suprimare, prigoană, confiscări și martiriu. De fapt, dacă privim cu atenție istoria universală, dar în mod cu totul particular cea biblică, vom observa cum întotdeauna oamenii sau poporul pe care Dumnezeu îi alege pentru a fi interpreții autentici ai mesajului său, trec prin încercări, prigoniri și martiriu. Această vocație de mărturisitor fidel și autentic al valorilor scripturistice a avut-o și Biserica noastră, iar în următoarele rânduri vom căuta, atât cât ne va fi cu putință și păstrând proporțiile, să identificăm asemănări și diferențe dintre exilul poporului ales în Babilon și persecuția Bisericii Română Unită cu Roma, Greco-Catolică după interzicerea ei. Așadar, *Exilul poporului iudeu în Babilon sau istoria care se repetă* se dorește a fi o prezentare a modului prin care

* OFMConv.; cadru didactic asociat al Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Departamentul Oradea.

Dumnezeu lucrează în istoria umană pentru a putea vedea cât mai bine necesitatea de a avea încredere în el, cât privește situațiile de criză prin care trec atât persoanele, cât și națiunile.

1. Poporul ales în exilul babilonian

La începutul cercetării noastre se cuvine să ne întrebăm: ce a fost exilul și captivitatea poporului ales în Babilon?

Istoria lui Israel a fost determinată de evoluția evenimentelor care au loc în spațiul medio-oriental, al principalelor mari puteri la acea vreme: Asiria și Egiptul. Pentru a înțelege mai bine acest fenomen și cum s-a ajuns la exilul din Babilon, vom privi puțin mai în urmă istoria Israelului, despărțit în două regate: Regatul de Nord și Regatul de Sud sau Regatul lui Iuda[1]. Istoria poporului ales s-a alternat între măreție și decădere, între grandios și ruină! Gândindu-ne la istoria marilor Patriarhi (Abraham, Issac și Iacob), la momentele de criză a sclaviei în Egipt, la splendoarea vremurilor regilor David și Solomon, la decăderea Regatelor lui Israel și Iuda, după divizarea lor la moartea lui Solomon, vom putea înțelege mai bine cum s-a ajuns la situația concretă spre sfârșitul secolului al VII-lea și începutul secolului al VI-lea î.C. și care au fost cauzele care au dus la deportarea poporului ales în Babilon[2].

Conjunctura politico-socială la cumpăna secolelor VII–VI din Regatul lui Israel și Regatul lui Iuda nu a fost deloc prielnică, deoarece atât lupta pentru supremație dintre imperiile vecine (Egipt, Babilon), cât și cea internă dintre și între clasele conducătoare, au dus inevitabil la pierderea din prestigiul și puterea de odinioară[3]. În acest context, s-a produs cel mai dramatic eveniment din istoria Israelului: deportarea în Babilon, care a avut loc în două etape succesive.

Dar până să analizăm faptul istoric concret al exilului poporului ales, este necesară o retrospectivă a istoriei care a precedat momentul și ne vom focaliza atenția la ceea ce s-a întâmplat în Israel după dinvizarea sa în două Regate.

Astfel, profitând de slăbirea puterii Egiptului, regele Regatului de Nord, Omri (885–874 î.C.) reușește să pună bazele unei dinastii, să întărească Regatul, care la acel moment era independent, și chiar să-și exercite supremația asupra Moabului. Dar, odată cu creșterea puterii Asiriei în timpul lui Asurbanipal II (883–859 î.C.) și apoi Salmanasar III (859–824 î.C.), Israelul a fost nevoit să se alieze cu Siria pentru a putea face față expansiunii asiriene; deși învinși în bătălia de la Qarqar (853 î.C.), regele Ahab și Ben-Hadad al Damascului reușesc să întârzie expansiunea asiriană[4].

---

[1] Cf. C. Clopoțel, *Cărțile profetice*, Roman 2021, 33.
[2] Cf. I. Bisoc, *Lumină din lumină*, Roman 2003, 64–78.
[3] Cf. P. Merlo, *Religia în Israelul antic*, (trad. C. Clopoțel), Roman 2013, 24–26.
[4] Cf. J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Louisville – London 1996, 66.

În anul 841 î.C., Iehu (841–814 î.C.) pune capăt dinastiei lui Omri, exterminând întreaga familie a lui Ahab, începând cu soția acestuia, Izabela, și restaurând cu forța cultul lui Iahve, masacrând pe toți profeții lui Baal (cf. *2Reg* 10,18–28). Începând cu această dată (841 î.C.), puterea Israelului începe să scadă[5]: în realitate, Iehu nu era fiul lui Omri, dar aceasta este o ulterioară dovadă a notorietății dinastiei lui Omri pe plan internațional, iar câțiva ani după, regele Ioaş (798–783 î.C.) este simplu vasal al Asiriei. Este semnificativ că Sfânta Scriptură nu menționează nici supunerea lui Iehu și nici cea a lui Ioaş; în timp ce asirienii ne-au transmis cu fidelitate victoriile lor, naratorii biblici au evitat să ne spună episoade mai puțin favorabile Israelului.

În timpul succesorului regelui Ioaş, Regatul din Nord se bucură de ultima sa perioadă de splendoare. Regele Ieroboam al II-lea (783–743 î.C.) reușește să reinstaureze pacea și siguranța din timpul lui Omri. Ascensiunea lui Ieroboam a fost favorizată de căderea Regatului arameu din Damasc, distrus de asirienii aflați deja în continuă expansiune (cf. *2Reg* 14,25; *Am* 6,13), și ne amintesc că Ieroboam a reușit să recucerească o parte a Transiordaniei, regiuni deja aflate sub dominație din timpul lui Omri[6]. Dacă pe plan economic este o perioadă de bunăstare, pe plan social situația este diferită: bogățiile sunt deținute de clasele conducătoare, bogate, care trăiesc în lux (cf. *Am* 4,1–3), în timp ce majoritatea populației este oprimată (cf. *Am* 2,6–8), nu este apărată în caz de catastrofe naturale (cf. *Am* 4), este nedreptățită la judecată (cf. *Am* 5,7.10), iar, din punct de vedere religios, se propagă superficialitatea actelor de cult: sărbători, pelerinaje la sanctuare (cf. *Am* 4,4–5); mai grav, apropierea de riturile locale de fertilitate, căutarea lui Baal, astfel încât se poate vorbi de o „baalizare a lui Iahve" (cf. *Os* 11,1–3).

După moartea lui Ieroboam al II-lea, Regatul de Nord cade într-o nouă perioadă de anarhie: doi regi sunt asasinați unul după altul, Zaharia și Salum (743 î.C.), iar factorul decisiv care a dus la căderea Israelului este creșterea puterii asiriene. În jurul anului 745 î.C. urcă la tronul Asiriei Tiglat Pileser III (745–727 î.C.), care pune în aplicare un program ambițios de cuceriri și expansiuni, duse la îndeplinire printr-o politică extrem de agresivă[7]. Unele regate, mai ales cele mici, pentru a evita distrugerea, s-au supus voluntar, devenind vasalii Asiriei; altele au fost constrânse să cedeze teritorii și să plătească un tribut greu. Regatul de Nord în jurul lui 734–733 î.C. încearcă o mișcare disperată de a frâna puterea asiriană: coaliția cu Rezin, regele Damascului, la care este chemat să participe și regele lui Iuda, Ahaz (736–716 î.C.), care refuză să intervină, astfel că Rezin, regele Damascului, și Pekakh,

---

5 Cf. L.L. Grabbe, *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*. New York 2007, 131–133.

6 Cf. L. Mazzinghi, *Istoria Israelului. De la origini până în perioada romană*, Târgu Lăpuș 2012, 65–73.

7 Cf. C. Clopoțel, *op. cit*., 34.

regele lui Israel, încearcă să-l înlăture cu forța. Are loc așa-numitul război „siro-efraimit”, ultima ciocnire armată dintre Regatul de Nord și cel de Sud[8].

Războiul, pe plan militar, unul fără mare importanță, are o valoare relevantă în textul biblic, unde constituie contextul istoric necesar pentru a înțelege capitolele 7–8 din profetul Isaia, unde este așezat celebrul oracol al nașterii lui Emanuel (cf. *Is* 7,14)[9]. Ahaz, constrâns de cele două amenințări, decide să se supună asirienilor, împotriva sfaturilor profetului Isaia. Așadar, el se adresează lui Tiglat Pileser al III-lea, oferind un tribut (cf. *2Reg* 16,7) și ajungând să preia chiar din uzanțele lor religioase în templul din Ierusalim (cf. *2Reg* 16,10). Tiglat Pileser nu lasă să-i scape ocazia prielnică și în același an întreprinde o campanie militară îndreptată în primul rând împotriva Damascului și apoi, împotriva lui Israel. Damascul este cucerit, iar Israelul devine stat vasal, unde Tiglat Pileser pune un rege pe placul său, pe Osea (732–724 î.C.). Acesta, din motive necunoscute nouă, după ce a domnit nouă ani ca vasal, decide să se revolte împotriva lui Salmanasar al V-lea, noul rege asirian, intentând probabil o alianță cu Egiptul. Asiria răspunde încă o dată cu duritate și, sub Sargon al II-lea, succesorul lui Salmanasar al V-lea, în 722 î.C., după doi ani de asediu, Samaria este capturată și distrusă, devenind provincie asiriană, iar mare parte din populație este deportată în Asiria (cf. *2Reg* 17,5–6)[10].

După căderea Regatului de Nord, teritoriul statului Iuda sau Regatul de Sud se reduce la un stat mic, nesemnificativ în panorama istorică internațională, unul dintre puținele rămase încă independente și nesupuse direct Asiriei față de care era vasal ca urmare a tributului plătit de Ahaz lui Tiglat Pileser. Regele Ezechia (727–698 î.C.) continuă politica de vasalitate față de Asiria; pe plan local elaborează în același timp unele reforme: religioase (restaurarea cultului lui Iahve) și politice (reușește să-i învingă pe filisteni și, spre anul 705 î.C., se aliază cu Egiptul pentru a se opune asirienilor, lucru care se întâmpla la moartea lui Sargon, asasinat pe neașteptate). Ezechia profită de momentul dificil al succesorului său, Senaherib. Proiectul său este clar: pregătirea pentru război și alianța cu Egiptul pentru a se elibera de Asiria. Acestei politici i s-a opus profetul Isaia (cf. *Is* 18,1–7; 20,1–6; 30,1–3) care vedea în acțiunea lui Ezechia o trădare a încrederii în Dumnezeu. Ca răspuns al acestor acțiuni, Senaherib în 701 î.C. invadează Iudea, însă în mod neașteptat Senaherib încetează asediul, reîntorcându-se la Ninive[11].

Din punct de vedere social, situația Regatului Iuda nu diferă mult de cea a Regatului de Nord: clasa socială bogată, deși minoritară, îi oprimă pe săraci care constituie majoritatea populației. Criza socială este adâncită de trecerea de la organizarea tribală la cea bazată pe agricultură și meșteșuguri. Mare parte din oracolele

---

[8] Cf. *Idem*.

[9] Pasaj scripturistic de o foarte mare importanță pentru teologia creștină, referitor la Mesia care se va naște dintr-o fecioară!

[10] Cf. L. Mazzinghi, *op.cit.*, 73–77.

[11] Cf. *Idem*.

profetului Mihea, care probabil era țăran, interpretează această situație punându-se de partea celor săraci; același lucru se întâmplă și în cazul profetului Isaia. Din punct de vedere religios, profeții sunt preocupați de separarea dintre cult și viață, atenția exagerată față de sacrificii, disprețul față de săraci, luxul clasei dominatoare (chiar și reforma lui Ezechia a avut un efect destul de slab).

Regelui Ezechia îi urmează la tron fiul său Manase care va avea cea mai lungă domnie din istoria Israelului, circa 55 de ani (687–642 î.C.). Secolul al VII-lea î.C. stă sub auspiciile a două evenimente internaționale majore: pe de o parte, maxima înflorire a Imperiului Asirian și, pe de alta, decăderea sa odată cu ridicarea și expansiunea Imperiului Neo-Babilonian[12]. După Senaherib, care a asediat Ierusalimul în 701 î.C., dar pe care nu a reușit să-l cucerească, fiind nevoit să se reîntoarcă la Ninive din cauza unor conflicte interne, urmează la tron Esarhadon (681–669 î.C.) și apoi Asurbanipal (669–627 î.C.). Primul, într-o campanie din anul 671 î.C., cucerește o parte a Egiptului, iar cel de-al doilea, o altă parte în anul 663 î.C. Manase se numără și el printre vasalii Asiriei; ca semn de supunere, conform unor documente ale epocii, Manase a reinstaurat pluralismul religios, motiv pentru care Sfânta Scriptură dă o judecată negativă domniei lui Manase care „a vărsat mult sânge nevinovat" (*2Reg* 21,16). Fiul lui Manase, Amon (642–640 î.C.), care continuă politica filo-asiriană a tatălui, este ucis după numai doi ani în timpul unei conspirații, fiind numit rege fiul său de numai 8 ani, Iozia, *de facto,* țara fiind condusă de o regență. În spatele acestei lupte stă rivalitatea dintre partidul filo-egiptean și cel filo-asirian. Situația internațională se schimbă însă radical: progresiv, Asiria decade, deja în 627 î.C. Babilonul își recucerește independența prin Nabopalasar (658–605 î.C.) fondatorul dinastiei neobabiloniene, pentru ca în 612 î.C. să cucerească capitala Asiriei, Ninive, distrugând astfel complet Imperiul Asirian. Căderea Asiriei are drept consecință imediată revenirea Egiptului care, paradoxal, vine în ajutorul Asiriei. Faraonul Necao este învins în 605 î.C. în bătălia de la Carchemiș, pe Eufrat, consfințind astfel noua putere internațională, Babilonul[13].

În acest context istoric se situează domnia lui Iozia (641–609 î.C.) evenimentul cel mai important pe plan intern din această perioadă este reforma religioasă realizată de Iozia în anul 622 î.C. Punctul său de plecare ar fi fost „redescoperirea", în templul din Ierusalim a „Cărții Legii" pe care, în trecut, exegeții o identificau cu actuala Carte a Deuteronomului, lucru discutabil, chestiunea fiind încă deschisă; se presupune că „descoperirea" despre care ne vorbește Cartea a doua a Regilor la capitolul 22 ar corespunde părții centrale a Cărții Deuteronomului (capitolele 12–26 sau „codexul deuteronomic"), secțiune compusă în timpul lui Ezechia, de origine, probabil, din Regatul de Nord, dar nu a fost întrebuințată în timpul lui Manase și a fost „descoperită" în timpul lui Iozia și folosită ca fundament al reformei sale.

---

[12] Cf. C. Clopoțel, *op.cit.*, 58.
[13] Cf. I. Bisoc, *op.cit.*, 76.

Probabil, în această perioadă încep să fie scrise textele care în timpul exilului și imediat după aceea se vor uni în așa-numita „istorie deuteronomistă”[14].

Asemănătoare cu a lui Ezechia, reforma lui Iozia este mult mai radicală; consta în eliminarea cultelor străine, distrugerea statuilor și înălțimilor, consolidează centralitatea templului din Ierusalim: un unic Dumnezeu, Iahve, un singur popor, un singur templu. Reforma era susținută de mișcarea deuteronomistă, de mișcarea de renaștere națională și de o mișcare internațională de „întoarcere la origini” care stă la baza curentului cultural care a influențat și Iuda. În Asiria, Asurbanipal fondează o mare bibliotecă în care se scrie în limba veche sumeriană; în Egipt, dinastia fondată de Psametic încerca să se reîntoarcă la perioada piramidelor. Probabil și relectura „originilor” stă la baza mișcării deuteronomiste care are puncte comune cu contextul cultural al timpului[15]. Domnia lui Iozia se termină neșteptat: în campania întreprinsă de faraonul Necao, în încercarea de a împiedica planurile Babilonului, s-a implicat probabil și Iozia pentru a recâștiga independența, folosindu-se de rivalitatea dintre Egipt și Babilon. Încercarea sa va eșua, fiind ucis în 609 î.C. la Meghido de către Necao în împrejurări neclare (cf. *2Reg* 23,29)[16].

La moartea lui Iozia, partidul reformator vrea să continue reforma prin succesorul său, Ioahaz, care se supune lui Necao, dar este exilat în Egipt și înlocuit cu fratele său, Eliachim, căruia Necao îi schimbă numele în Ioachim (609–598 î.C.). Personaj slab și tiranic, Ioachim este dependent de faraonul care îi oferise puterea[17]. În 605 î.C. Necao este învins de Nabucodonosor la Carchemiș, dar acesta nu reușește să fructifice la maximum victoria din cauza problemelor interne și se mulțumește să primească de la Ioachim doar tributul; apoi în 601 î.C., în campania împotriva Egiptului, Nabucodonosor este învins. Ioachim încearcă să profite de situație aliindu-se cu Egiptul, dar încercarea sa este preludiul dezastrului. În 598 î.C., Nabucodonosor se îndreaptă spre Ierusalim pe care îl asediază; Ioachim moare și fiul său, Ioachin (598–597 î.C.) se predă și este exilat împreună cu alți demnitari în Babilon, unde este tratat mai degrabă ca oaspete decât ca prizonier; e vorba de prima deportare[18]. Nabucodonosor numește rege pe unchiul lui Ioachin, Matania, căruia îi schimbă numele în Sedecia, ultimul rege al regatului. Tentat de alianța cu Egiptul, Sedecia se revoltă în două rânduri în 594 și apoi în 589. În 587, Nabucodonosor se întoarce

[14] Cf. Mazzinghi, *op.cit.*, 83–85; T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London-New York 2007, 34–80.

[15] Cf. J.M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, Brescia 1996, 125–126.

[16] Cf. I. Bisoc, *op.cit.*, 76–77.

[17] Cartea profetului Ieremia prezintă neînțelegerile pe care le are profetul cu acest rege căruia îi critică poziția filoegipteană; poziția sa este dictată de rațiuni religioase, dar și politice, dând dovadă de realism politic ce vedea supunerea față de Babilon ca un rău mai mic.

[18] *Cronicile babiloniene* relatează acest eveniment: „În anul al șaptelea al lunii Kislew, regele Acad a mers cu armata sa în pământul Hatti, a asediat orașul lui Iuda și în a doua zi a lunii Adar a capturat cetatea și l-a făcut prizonier pe rege. A pus un rege pe placul său, a luat multă pradă pe care a trimis-o în Babilon”.

în Iudeea pentru a reprima revolta și, după doi ani de asediu, Ierusalimul, izolat și condamnat la înfometare, este cucerit (iunie/iulie 587 î.C.). Sedecia, deși încearcă să fugă, e prins, i se scot ochii și dus în Babilon, iar familia sa, ucisă; orașul este prădat și templul distrus, iar o mare parte a populației, exilată[19].

În exilul din Babilon din secolul al VI-lea î.C. a avut loc cel mai dramatic eveniment din istoria Israelului, iar deportarea s-a făcut în două etape. În urma acestor două serii de deportări au mai rămas în Iudeea numai clasele sociale sărace ale populației, „viticultori și agricultori" (cf. *2Reg* 25,12). Babilonienii s-au comportat foarte diferit față de evrei în comparație cu asirienii: nu au deportat toată populația și nici nu i-au înlocuit cu străini pe cei plecați, ba chiar au acordat o a treia șansă iudeilor de a remedia situația numind ca „vice-rege" a lui Ghedalia, posibilitate de care iudeii nu au profitat; din contra, noua revoltă a lui Israel conduce – se pare – la o treia deportare (cf. *Ier* 15,20), iar Iudeea devine simplă provincie a Imperiului Babilonian, condusă de autoritățile rezidente în Samaria[20].

În perioada următoare, iudeii vor locui practic în trei regiuni: coloniile din Egipt, Babilon și cei rămași în patrie. Cei care au mers în Egipt, fugind de babilonieni, avându-l în frunte lor pe Ioan (cf. *Ier* 41,11–18), l-au obligat și pe profetul Ieremia să vină cu ei, stabilindu-se în mai multe regiuni din Egipt, devenind ulterior o importantă comunitate. În Babilon, deportații au colonizat zone din vecinătatea capitalei, iar printre cei care au fost deportați se număra în primul rând aristocrația politică, religioasă și intelectuală a poporului. Ei vor da naștere mișcării religioase ce va purta numele de iudaism, bazată pe adunarea în rugăciune în absența cultului ce presupunea sacrificii la templu și pe identificarea elementelor distinctive în modul de a fi, diferit de babilonieni, precum circumcizia și păstrarea sâmbetei[21].

În Iudeea, în schimb, situația era foarte dificilă, deoarece cei rămași abia supraviețuiau, iar capitala și templul erau distruse, însă ruinele lor continuă să hrănească pietatea populară care încă mai frecventa aceste locuri (cf. *Ier* 41,5)[22].

Momentul critic al exilului a fost un punct de cotitură și la nivelul trăirii credinței. Secolul al VI-lea î.C. este considerat unul de mare importanță: perioada lui Confucius, Budha, Zoroastru, nașterea filosofiei grecești (Școala din Milet, Pitagora, presocraticii). În aceiași situație se va găsi și Israel: accentul pus pe raționalitate și,

---

[19] Cf. Mazzinghi, *op.cit.*, 86–89.

[20] Cf. C. Clopoțel, *op,cit.*, 74; Cf. R. Gower, *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, Leumann (Torino) 1990, 80–81.

[21] Trebuie precizat că exilații nu au fost tratați ca sclavi; au avut libertatea de a-și păstra tradițiile și sărbătorile religioase, de a munci, a cumpăra case și terenuri, astfel condiția lor socială, după o anumită perioadă de timp, pare a fi foarte bună (un secol mai târziu, există documente care atestă prezența unor familii foarte bogate de origine iudaică) și însuși regele Ioachin este grațiat în jurul anilor 561–562 î.C. Cu toate acestea, exilații nu erau feriți de pericole cu privire la credința lor: religia locului, modul de exercitare al cultului, doctrine contrare tradiției israelite etc. Cf. *Ibidem*, 75.

[22] În această comunitate s-au compus probabil unele texte biblice precum *Cartea Plângerilor* și unii psalmi.

în consecință, nașterea religiei etice, tradusă în practică prin susținerea monoteismului de factură etică[23]. Odată cu căderea Ierusalimului și a templului au intrat în criză și convingerile religioase legate de aceste locuri: promisiunea davidică, alianța, darul pământului făgăduit, libertatea, unicitatea lui Dumnezeu. Splendoarea cultului babilonian îi făcea să creadă că Iahve a fost un Dumnezeu puternic în trecut, dar nu în prezent când Marduk l-a depășit. Profeții au explicat că păcatul poporului a cauzat înfrângerea, nu Iahve și că Marduk nu este mai puternic, ci pur și simplu nu există pentru că există numai un singur Dumnezeu, Iahve, Creator și Domn al istoriei[24].

Profetul Ezechiel înfruntă problema responsabilității personale, deschizând reflecția asupra retribuției; în același timp are un mesaj de speranță în care istoria va fi transformată, nu doar restaurată. Exilul dobândește valoare teologică: găsindu-se într-o țară străină, în pericol de a adopta uzanțele sale, israeliții întăresc legăturile interne ale poporului: circumcizia, observarea sâmbetei, legile de curățire dobândesc o importanță specială, devenind semne distinctive ale apartenenței la poporul iudeu[25];

Reîntoarcerea din exil, între anii 559 și 539/537 î.C., se face deoarece are loc o nouă schimbare importantă pe plan internațional: noul rege babilonian, Nabonidus (556–539 î.C.), nu pare interesat de soarta imperiului care începe să decadă; de asemenea, în chestiuni religioase apar conflicte interne pentru faptul că nu cinstește pe zeul național, Marduk (el va renunța la tron în favoarea fiului său, Belșațar). În același timp, se afirmă o nouă putere, cea a mezilor care, prin Cirus, reușește să cucerească Babilonul în anul 539 î.C. Surprinzător, Cirus nu se consideră un învingător, ci un eliberator, autoproclamându-se trimisul lui Marduk pentru a restaura cultul său: în același mod îl descrie și Deuteroisaia (cf. *Is* 45,1–7)[26]. Cirus deschide o nouă fază politică: în locul guvernării dictatoriale, permite tuturor exilaților din Babilon reîntoarcerea în patrie, reconstruirea propriilor orașe și temple, reluarea tradițiilor proprii, o atitudine pe care o folosește ca armă de propagandă, ce va avea ca rezultat liniștea și dezvoltarea economică a imperiului[27].

După 538 î.C., grupurile de exilați încep să se întoarcă în patrie sub conducerea lui Șeșbațar, cu misiunea de a reconstrui templul din Ierusalim; ei vor întâmpina dificultăți, din cauza opoziției populațiilor locale care nu sunt dispuse să renunțe la

---

[23] Cf. *Ibidem*, 76.
[24] Cf. *Idem*.
[25] Capitolul al doilea cu primele 4 versete din *Cartea Genezii* și *Cartea Leviticului* datează din această perioadă. Acum se definește așa-numita „istorie deuteronomistă” începută în timpul reformei lui Iozia, în care întreaga istorie a Israelului este reinterpretată în lumina ideii de „alianță”, ca istorie a fidelității lui Dumnezeu și a infidelității poporului. Tot în această perioadă, probabil, sunt scrise textele din tradiția sacerdotală a Pentateuhului. Prezentă din timpul reformei lui Iozia, tendința monoteistă se afirmă definitiv. Deuteroisaia insită asupra unicității și superiorității absolute a lui Dumnezeu în fața oricărui zeu fals (cf. *Is* 44,6).
[26] Cf. I. Bisoc, *op.cit.*, 78.
[27] Toleranța lui Cirus era mult mai utilă din punct de vedere politic, decât puterea armelor. Deși Cartea lui Ezdra afirmă că Cirus a emis acest edict doar cu referire la iudei, în realitate, nu este vorba de un privilegiu exclusiv, fiind adresat tuturor popoarelor din imperiul său (cf. *Esd* 1,1–4).

teritoriile cu care au fost împroprietăriți după distrugerea Ierusalimului și pe care le-au îngrijit până în acest moment. Din punct de vedere teologic, repatriații se considerau „restul lui Israel”, depozitarii adevăratelor valori ale iudaismului[28].

Din relatarea pe larg a modului prin care poporul ales a trecut prin cea mai neagră pagină a existenței sale, exilul din Babilon, ne putem da seama că acest lucru a fost posibil datorită a mai multor împrejurări politico-social-religioase. Așa cum profeții, martori oculari ai evenimentelor, i-au avertizat în permanență atât pe conducători, cât și pe popor, că dacă încalcă legea lui Iahve și nu sunt fideli legământului încheiat cu el, vor sfârși prin a pierde totul: țară, templu, libertate!

Captivitatea babiloniană a avut un impact deosebit asupra națiunii Israel, deoarece această situație concretă a dat loc la o revigorare a credinței și a unității poporului. Cei șaptezeci de ani ai captivității babiloniene sunt o parte importantă a istoriei Israelului: ca multe alte evenimente din Vechiul Testament, această relatare istorică demonstrează că Dumnezeu este întotdeauna fidel față de poporul său, că judecă păcatul și că oferă certitudinea împlinirii promisiunilor sale.

2. Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, între istorie și persecuție

După lecturarea acestui material cu privire la această pagină teribilă din istoria poporului ales, apare spontan o întrebare: ce legătură este între exilul babilonian al lui Israel și Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică? Sunt sigur că răspunsul este subînțeles!

Istoria Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice are o semnificație deosebită pentru întreaga dezvoltare și modernizare ulterioară nu numai a Transilvaniei, ci și a viitoarei Românii Mari: Școala Ardeleană, pașoptiștii ardeleni, contribuția la Marea Unire de la 1 decembrie 1918, alte evenimente și personalități care au provenit din rândul acestei Biserici, ne sunt mărturii concrete ale implicării acesteia în viața socio-cultural-politică și religioasă a națiunii noastre[29]. De altfel, Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea, adresându-se Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, cu ocazia celui de la III-lea Centenar al unirii cu Roma, sublinia următoarele aspecte:

> *„(...) În această panoramă strălucesc ca niște lumini de speranță eforturile acelora care, neresemnându-se în fața rănii divizării, au căutat să o vindece. În Transilvania dorința de a restabili deplina comuniune cu Scaunul Apostolic al Succesorului lui Petru s-a născut în inimile creștinilor români și ale păstorilor lor, mai ales în secolele XVI și XVII. Acești discipoli ai lui Cristos, mânați de aspirația fierbinte a reformei*

[28] Templul va fi reconstruit doar ca urmare a insistenței profeților Ageu și Zaharia în jurul anului 512 î.C.

[29] Cf. C. Barta, *Biserica Greco-Catolică din România. Identitate ecleziologică și statut canonic*, București 2023, 12–15.

Bisericii și a unității ei, simțind în adâncul inimilor lor străvechea legătură cu Biserica și orașul martirajului și mormintelor fericiților apostoli Petru și Paul, au pornit o mișcare ce, pas cu pas, a ajuns să realizeze deplina unire cu Roma. Între etapele decisive merită a fi amintite Sinoadele ținute la Alba Iulia în anii 1697 și 1698, care s-au pronunțat în favoarea Unirii; hotărâtă oficial la 7 octombrie 1698, ea a fost ratificată solemn în Sinodul de la 7 mai 1700. Grație străduniei unor iluștri episcopi, precum Atanasie Anghel (+1713), Ioan Inocențiu Micu-Klein (+1768), Petru Pavel Aron (+1764), precum și a altor merituoși prelați, preoți și laici, Biserica Greco-Catolică din România și-a întărit propria identitate și a recunoscut în scurt timp o însemnată dezvoltare. Ținând seama de aceasta, veneratul meu predecesor, Pius al IX-lea, prin Bulla Ecclesiam Christi, din 16 noiembrie 1853, a voit să instituie Mitropolia de Făgăraș și Alba Iulia pentru Românii uniți. Cum să nu fie recunoscute serviciile prețioase aduse de Biserica Greco-Catolică întregului popor român din Transilvania? La creșterea acestuia ea a avut o contribuție decisivă, reprezentată emblematic de «corifeii» Școlii Ardelene de la Blaj, dar și de numeroasele personalități – ecleziastici și laici – care au lăsat o amprentă de neșters în viața bisericească, culturală și socială a românilor. Un merit însemnat al Bisericii voastre a fost, îndeosebi, acela de a fi mediat între Orient și Occident, asumând, pe de o parte, valorile promovate în Transilvania de Sfântul Scaun și comunicând, pe de alta, întregii catolicități, valorile Orientului creștin, care, din cauza divizării existente, erau puțin accesibile. Biserica Greco-Catolică a devenit astfel o mărturie grăitoare a unității întregii Biserici, arătând că ea include în sine valorile instituțiilor, rituri liturgice și tradiții ecleziastice provenind pe căi diferite din aceeași tradiție apostolică (cf. OE 1)”[30].

Dar mersul firesc al vieții ecleziale a fost întrerupt o dată cu evenimentele din vara anului 1944. Începând cu acest an și culminând cu 1 decembrie 1948, Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice i s-a deschis larg o cale de restricții, persecuții, confiscări și martiriu[31]. Decretul mincinos din 1 decembrie 1948 și publicat în Monitorul Oficial în ziua de 2 decembrie al aceluiași an, consfințea intrarea în clandestinitate a unei Biserici care a luptat și apărat mereu națiunea și poporul român[32]. A urmat o perioadă tristă în care ierarhi, preoți, persoane consacrate și laici au suportat multe privațiuni, tortură, violență, moarte, însă credința sădită în sufletele lor nu a putut fi ștearsă![33] Biserica din catacombe, adică Biserica Română Unită cu Roma, Greco-

[30] Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea, *Scrisoarea apostolică* cu ocazia celui de al III-lea centenar al Unirii Bisericii Greco-Catolice din România cu Biserica Romei, nr. 5–6.

[31] Cf. C. Barta, *op.cit.*, 88–93.

[32] Decretul 358 de la 2 decembrie 1948, stabilea: „În urma revenirii comunităților locale (parohii) ale cultului greco-catolic la cultul ortodox român și în conformitate cu art. 13 din Decretul nr. 177/1948, organizațiile centrale și statutare ale acestui cult, ca: Mitropolia, Episcopiile, capitlurile, ordinele, congregațiunile, protopopiatele, mănăstirile, fundațiunile, asociațiunile, cum și orice alte instituții și organizațiuni, sub orice denumire, încetează de a mai exista”.

[33] „Drumul Bisericii Greco-Catolice din România nu a fost niciodată ușor, după cum demonstrează vicisitudinile sale. În decursul veacurilor i s-a cerut acesteia o dureroasă și grea mărturie de fidelitate față de exigența evanghelică a unității. Ea a devenit astfel în mod special Biserica martorilor unității, ai adevărului și iubirii. Cu toate dificultățile pe care le-a avut de întâmpinat, Biserica Greco-Catolică din România, în fața întregii comunități ecumenice creștine s-a dovedit a fi din ce în ce mai mult un

Catolică, și-a continuat existența în clandestinitate, iar prin eforturi și suferințe a reușit să-și continue activitatea într-o perioadă în care a profesa propria credință era asemănător începuturilor Bisericii creștine primare.

Încercarea prin care a trecut și Biserica noastră începând cu anul 1948 își găsește multe corespondente în această pagină tumultoasă și tragică a poporului iudeu. Așadar care sunt asemănările dintre aceste două exiluri? Răspunsul este unul singur! Cine își pune încrederea în Dumnezeu și-i slujește necondiționat, chiar dacă în aparență este persecutat, oprimat și chiar ucis, el, de fapt, trăiește în autenticitate și demn, iar istoria (chiar și cea umană!) nu poate da uitării marile sacrificii făcute pentru identitatea de neam și credință!

martor deosebit al valorii esențiale a unității bisericești. Însă mai presus de toate, în cea de-a doua jumătate a secolului douăzeci, în epoca totalitarismului comunist, Biserica voastră a trebuit să îndure o crâncenă încercare, meritându-și pe drept titlul de «Biserică a mărturisitorilor și martirilor». Atunci s-a manifestat cu mai mare claritate lupta dintre «mysterium iniquitatis» – «misterul nelegiuirii» (*2Tes* 2,7) și «mysterium pietatis» – «misterul dreptei credințe» (*1Tim* 3,16) lucrând în lume. De atunci și slava martiriului strălucește cu mai multă vigoare pe chipul Bisericii voastre ca lumină ce se reflectă în conștiința creștinilor lumii întregi, suscitând admirație și gratitudine. Mișcat de această conștiință, am profitat de orice ocazie pentru a avea știri despre voi, mult iubiți Frați și Surori, iar acum doresc să fac să vă parvină încă o expresie a solidarității mele și a sprijinului meu. Când, anul trecut, în timpul pelerinajului în țara voastră, mi-a fost dat să mă rog împreună cu voi în cimitirul catolic din București, am făcut acest lucru purtând în inima mea toată Biserica lui Cristos și, împreună cu întreaga Biserică, am îngenuncheat în tăcere la mormintele martirilor voștri. Multora dintre ei nu le cunoaștem nici măcar locul înmormântării. Dar numele lor sunt înscrise în Cartea celor Vii și fiecare dintre ei a primit «(...) o pietricică albă pe care este scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe, decât primitorul» (*Ap* 2,17). Sângele acestor martiri este un ferment de viață evanghelică ce acționează nu doar pe pământul vostru, ci și în atâtea alte părți ale lumii. În această «imensă mulțime» (*Ap* 7,9), îmbrăcată în veșminte albe (cf. *Ap* 7,13), de martiri și mărturisitori ai Bisericii voastre, «(...) care vin din strâmtorarea cea mare și și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe în sângele Mielului» (*Ap* 7,14) și care «(...) stau înaintea tronului lui Dumnezeu» (*Ap* 7,15), strălucesc numele ilustre de episcopi ca Vasile Aftenie, Ioan Bălan, Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suciu, Tit Liviu Chinezu, Alexandru Rusu și al cardinalului Iuliu Hossu. Ei, asemenea rugătorilor care «(...) slujesc ziua și noaptea în templul lui Dumnezeu» (cf. *Ap* 7,15), mijlocesc împreună cu ceilalți martiri și mărturisitori pentru poporul lor, bucurându-se din partea acestuia de adevărată și profundă venerație. Mărturia martirajului și profesiunea de credință în Cristos și în unitatea Bisericii Sale se înalță ca fumul de tămâie al jertfei de seară (cf. *Ps* 141,2) spre tronul lui Dumnezeu în numele întregii Biserici, bucurându-se de stima și devoțiunea ei”. Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea, *op.cit.*, nr. 7–8.

Les trésors de nos traditions pour une pastorale du « tout-passant »

Christophe BOUDEREAUX*

The treasures of our traditions for a pastoral of the "all-passing". In the perspective of the pastoral care of tomorrow's Christianity, it is very important to share the experience of local Churches or those in charge who are involved, as chaplains, in various specialized directions of ecclesial action. In the context of the large seasonal movements of the population in the tourist areas, a pastorate of tourism is required to the extent that the religious and spiritual heritage remain one of the main attractions for a Europe whose cultural roots are nourished by Christianity. Most heritage buildings are still used by parish communities, so the tourist, believer or atheist, connects with the spirituality of the place and enters into a spiritual experience by discovering the sacred. Leaving the profane world, the tourist or pilgrim enters immersion in a symbolic universe through the senses.

Keyword: Church, parish community, culture, evangelization, tourism ministry, profane, sacred, tourism

Introduction

Chargé d'une étude sur la pastorale du tourisme dans mon diocèse, il y a désormais 15 ans je découvrais, d'une manière originale, l'opportunité donnée à l'Eglise de s'adresser à tous. Ce que je désigne par l'expression « Tout passant » : du curieux au croyant, du suiveur au pratiquant, de l'indifférent au chercheur, …, du savant à l'ignorant, du plus modeste au plus riche, du résidant à l'étranger. Bref, à tous ceux qui sont en vacances ou en repos.

La pastorale du tourisme est un vaste champ d'apostolat qui peut aussi émarger dans le monde des loisirs ou du temps libre et donc aussi du sport et de la culture. Les pistes de réflexions sont multiples au point de pouvoir s'y perdre et s'éparpiller.

Jadis permanent de la Fédération Sportive et Culturelle de France (FSCF) en charge du secteur socio-culturel et toujours accompagnateur de responsables départementaux et de clubs sportifs, je perçois bien souvent les innombrables occasions d'annoncer la Bonne Nouvelle à nos contemporains de toutes générations et de toutes conditions sociales. Des communautés religieuses sont expertes dans ces approches (Salésiens de don Bosco, Frères de Ploërmel, …), des charismes se révèlent chez

---

* Père Christophe Boudereaux, Aumônier Catholique des Armées, France.

de nombreux chrétiens en situation qui saisissent les opportunités. Puissent les églises locales, les paroisses, en avoir connaissance pour prier afin rendre grâce au Seigneur, intercéder en leur faveur et prodiguer la charité généreuse pour les soutenir matériellement.

Parce que je désirai m'adresser à mes confrères prêtres déjà fort occupés par l'ampleur de leur charge pastorale, charge d'autant plus lourde que leur nombre diminue ce qui, mécaniquement, élargit le périmètre géographique de leur responsabilité ; je cherchais à aborder la question d'une manière qui les rejoigne par le fait même de la charge curiale.

Ainsi je m'évertuais à circonscrire la réalité du tourisme par un focal réaliste « depuis le presbytère ». Dans ce diocèse de l'Ouest de la France, le constat fut rapide et sans appel : environ 80% des bâtiments historiques de l'Etat sont des bâtiments religieux encore affectés. Ce questionnement s'est imposé dans le cadre d'une réflexion sur le tourisme dans les sites religieux affectés à l'église catholique.

L'enjeu m'apparut d'une simplicité évidente : comment accueillir tous ceux qui viendront à l'ombre des clochers et sous le toit des nefs ? Passeront-ils sans percevoir la Présence Réelle du Christ ressuscité dans son sanctuaire ? sans ressentir les vibrations de son corps, l'Eglise, que sont les prières de la communauté réunie ? sans entendre et retenir une Parole, alors qu'ils ont croisé le Verbe toujours agissant dans ce temps ?

Dans la France républicaine, le débat sur la laïcité est très vite rendu polémique à partir de deux principes argués de manière péremptoire : l'interdit du prosélytisme et le respect des consciences.[1] Rappelés de manière incantatoire, ils font office d'épouvantail et semblent tétaniser les chrétiens qui n'osent plus ni parole publique, ni geste social hormis quelques exceptions (kermesses, processions, pèlerinages, pardons, retraites aux flambeaux, bénédictions publiques, …).

Or ces deux points de vigilance peuvent être saisis de façon positive pour « cadrer » une action pastorale. En effet si l'interdit du prosélytisme désigne une manière, voire une malveillance, de promouvoir ses idées et ses convictions par un racolage confinant au recrutement et l'endoctrinement, le droit canon le réprouve aussi. Ainsi le respect des consciences et la liberté de conscience, n'est donc plus un problème.

Comment résister à l'interdit du prosélytisme que l'esprit général souhaite imposer comme une évidence, en France, alors qu'un accueil est organisé dans des lieux affectés au culte catholique ?

N'ayons pas peur ! de dire : n'est-ce pas le défi de la démocratie que de permettre la coexistence des idées différentes voire divergentes ? N'ayons pas peur ! de montrer, de se montrer : n'est-ce pas le propre d'une démocratie que de permettre

[1] Greiner Philippe, « Genèse de la laïcité et prohibition du prosélytisme », *Transversalités*, vol. 108, no. 4, 2008, pp. 21–37.

à chacun de vivre selon ses choix, y compris en famille et en groupe, pourvu que le bien commun soit sauf et que la sédition n'en résulte pas ?

De plus, les propositions d'actions qui me venaient à l'esprit concernaient essentiellement les églises et chapelles avec leurs dépendances ou excroissances (clôtures, enclos, cloitres, oratoires, croix, calvaires, …) quasiment tous affectés au culte catholique. En conséquence, qu'est-ce qui pouvait justifier des hésitations à oser évangéliser dans des lieux réputés destinés à cela ? en effet, bien que propriété de l'Etat laïc, la loi prévoit et réserve pour ainsi dire la destination cultuelle des édifices en charge du clergé.

Accueillir tout passant, visiteur, dans un site religieux et le rencontrer pour proposer à son attente et sa bonne volonté un chemin vers le Seigneur

Ainsi, nous semble-t-il, tout comme la délicatesse envers ses invités ou convives honore l'hôte, la noblesse d'un accueil doit tenir compte de la diversité des motivations et attentes de ceux qui pénètrent dans un lieu chrétien. Aussi important qu'il soit, ce souci ne doit pour autant pas produire un effacement qui rendrait le sanctuaire chrétien aussi neutre qu'un espace public ou marchand comme le sont les halls de gare ou les galeries de supermarchés. Non, mais plutôt, comme un particulier fait en recevant chez lui et dit spontanément : « *faites comme chez vous* » supposant que l'invité prend le temps de s'approprier le lieu d'asile qui ne lui appartient pas pour s'ajuster au style, aux us et manières qui y règnent afin d'y prendre place avec bonheur.

Quand on est invité, il convient de s'adapter et non de s'imposer ; aussi, quand on invite, il convient d'accompagner l'invité et lui proposer le meilleur de ce qu'il est en droit d'attendre. On le fait avec délicatesse qui passe, en particulier, par une progressivité qui suppose la patience et la confiance. C'est par cette approche que nous mettons en œuvre des actions pour « ***ouvrir*** » églises et chapelles et accueillir d'une manière qui, sans être timorée, n'en est pas moins délicate et tout en étant libérale n'en est pas moins professant. Église ou chapelle aménagée pour proposer à tous, sans prévention, une plongée dans un sanctuaire chrétien où se ressent la prière perpétuelle et vivante de l'Eglise, est le principe premier de la proposition.

Un article du site breton et chrétien *Ar Gedour*, en 2021, décrivait ainsi l'aménagement en la chapelle St Gildas de Carnoët : « Au passage du porche de la chapelle, après avoir descendu quelques marches, telle une plongée dans le mystère chrétien, le visiteur est saisi par tous les sens : changement de lumière par le filtre des vitraux, fond sonore à base de cantiques bretons, odeur d'encens en volute continue. Du bas de la nef le chœur invite à le rejoindre avec son autel de pierre image du Christ roc sur lequel se fonde l'Eglise et derrière une croix celtique en contrejour

de trois baies vitrées qui, véritable puit de lumière, forment un bain de jour qui happe le regard. Plongé dans cet atmosphère prémices du sacré chacun, touriste chrétien ou non, se laisse guider soit par la simple curiosité honorée de panneaux informatifs, soit par son âme disposée à se laisser conduire jusqu'à un reliquaire placé dans la chapelle Nord pour prier. »[2]

Cette proposition existe depuis désormais 5 ans, lors d'une mission d'évangélisation en réalité touristique pour porter un regard chrétien sur le site appelé « Vallée des Saints » qui érige des statues de granite (de 3 à 5 mètres) représentant des saints de Bretagne.

Accueillir le « Tout passant » ; il nous semble utile ici de prendre le temps d'évoquer la réalité humaine dans une perspective théologique car, en effet, ce qui est commun à tous les hommes est leur nature de création de Dieu. Nature qui est marquée de son image (de Dieu) en chaque être. Image bien paradoxale puisque le Dieu que nous évoquons est invisible. Or il nous apparait que ce qui semble un lien entre l'homme de cette terre et son Dieu est cette réalité invisible qui a rapport à la vitalité et que nous appelons : âme.

Un article du site de la conférence des évêques de France précise : « Du latin anima ; souffle, vie, l'âme est le principe de vie et de pensée de l'homme. Dans l'Ecriture Sainte le terme âme désigne la vie humaine mais aussi ce qu'il y a de plus intime en l'homme (Mt 26,38) et de plus grand et de plus profond en lui (Mt 10, 28). Créée à l'image de Dieu, la personne humaine est un être à la fois corporel et spirituel. Elément spirituel de l'être, l'âme est immortelle. »[3]

Il nous semble utile cependant de préciser que le Crédo faisant affirmer aux chrétiens : « Je crois à la résurrection de la chair », il faut à juste titre convenir que si ce n'est pas le corps, qui « redevient poussière », une réalité avec la corporéité et que l'Eglise, dans l'espace culturel francophone, appelle « la chair » ressuscite. Qu'est-ce que cette réalité ? Pensons à ce qui est concret et toujours semblable en chaque personne depuis le fœtus jusqu'au vieillard qu'il sera peut-être. Pensons à ce qui est commun à tous les états de vie du nouveau-né au vieillard en passant par l'enfance, l'adolescence et l'âge mûr ; états corporels différents où l'on est marqué par des transformations tout en étant le même encore assez reconnaissable. Prenons l'exemple des empreintes digitales toujours les même alors que le doigt s'épaissit et que la peau continue à se régénérer, renouvelée en quelques mois ou années. Il semble concevable d'évoquer un « continuum », invisible qui est constitutif de la corporéité. Ce que nous évoquons est à la fois invisible et de ce fait relatif au « spirituel », et en même temps concret car très en rapport avec la réalité du corps sur lequel elle marque son emprunte. Grossièrement brossé, cette évocation de la

---

[2] Caouissin Eflamm, *Une invitation à passer du visible à l'invisible*, in: Ar Gedour / 16 août 2021 https://www.argedour.bzh/5000-personnes-ont-decouvert-relikaer-vreizh/

[3] Conférence des Évêques de France, Glossaire « Âme », https://eglise.catholique.fr/glossaire/ame/

corporéité, qui peut être désignée chair, nous semble convenir pour donner à comprendre l'idée de « résurrection de la chair ».[4]

Considérant que le « Tout passant », tous les passants, ont en commun une âme et que la tradition philosophique occidentale, héritée de la civilisation grecque, précise que l'âme est à la fois : corps, intelligence et esprit ; alors nous tenterons de savoir comment les âmes sont touchées au cours de la visite d'un lieu chrétien. Dans un premier temps, reprenant le passage de l'article du site *Ar Gedour*, reproduit plus haut, qui décrit l'aménagement d'une chapelle, repérons les points d'attention qui y sont précisés : la sollicitation de tous les sens, la force du symbolisme et la proposition d'un rite .

La sollicitation de tous les sens

Toucher, vue, odorat, audition, gout, les cinq sens ont rapport avec le corps. C'est pourquoi nous avons pensé utile de tenir le propos préalable car nous verrons comment le corps, par les sens, participe à l'appréhension d'un lieu religieux chrétien.

Toucher : Près des portes, les bénitiers présentent de l'eau bénite. Evidemment cela dépend de l'attention du curé et de son équipe. Pour autant l'eau bénite, abstraction faite de la porte qui n'est pas dans le sanctuaire, est bien le premier élément que touche celui qui entre dans le sanctuaire chrétien. Solide sans l'être vraiment, l'eau donne une impression de pénétration tout en coulant, débordant ; elle se prend et se diffuse. L'eau peut plaire par sa fraicheur les jours de beau temps ou indisposer en formant une trace sur un vêtement clair ou en amplifiant l'impression de froid les jours d'hivers. L'eau est un élément ambivalent à la fois en osmose avec notre nature, ne sommes-nous pas constitués d'environ 65% d'eau ? et non moins extérieur à nous, on entre dans l'eau, elle nous submerge et peut nous engloutir.

L'eau, à l'entrée d'une église ou d'une chapelle offre une brève expérience corporelle qui « déplace », fait se tenir le corps attentif à d'autres éventuelles sensations. Chargée de sens bibliques, évidemment l'eau dans le bénitier exprime plus que nous l'écrivons mais nous évoquons ici l'approche sensitive dans l'espace religieux.[5]

Si elles ne sont pas haut-placées, où déposées dans le sanctuaire clos, les statues peuvent être touchées aussi. Spontanément les enfants le font facilement et dans les sanctuaires c'est la statue de l'élu éponyme ou présenté pour la dévotion qui sera la plus touchée, jusqu'à l'usure parfois. De pierre, de bois ou en métal, de plâtre ou parfois en ciment la matière n'a pas d'importance en soi mais l'expérience du toucher, tel un réflexe, comme s'il fallait s'assurer qu'on est dans le concret, le

[4] *Catéchisme de l'Église Catholique*, nr. 992.

[5] « Vocabulaire du christianisme », Michel Feuillet éd., *Vocabulaire du christianisme.* Presses Universitaires de France, 2018, pp. 3–127.

réel, semble s'imposer au plus grand nombre. Le toucher apparait comme faisant partie du chemin d'appréhension d'un espace.

Faites visiter et présentez quelque chose, pas moins si elle est précieuse, il sera demandé s'il est possible de toucher. Sûrement est-ce la raison pour laquelle les restes des saints proposés à la vénération sont protégés dans le meuble appelé reliquaire. La dévotion, nous le devinons, se satisfait peu de l'unique saisie mentale et le touché apparait souvent comme la première demande. Il faut toucher, même si ce n'est que la vitre protectrice car on ne doute pas que même contenu, retenu, s'il y a un rayonnement il nous touchera, on le sentira.

Toucher apparait un réflexe compulsif que seule la retenue plus ou moins forcée ou obligée contient et éduque. C'est un souci pour tous les responsables de sanctuaires que de tenir compte de ce réflexe du toucher afin de protéger tous les objets (nous n'évoquons pas ici les malveillances, vols ou profanations). Car toucher fait partie des moyens disponibles à tous pour appréhender et s'approprier un espace à moins d'en être dépourvu ou interdit : « *Prière de ne pas toucher* » contentez-vous de regarder

Voir : Une fois entré, l'œil ouvert, grand ouvert, après être passé entre deux portes, être passé sous un balcon, parfois les deux, l'iris fait l'expérience de passer de l'ombre à la lumière. L'expérience est dirigée par l'architecture. En effet l'architecture conduit, quand elle ne le force pas, le regard qui de la nuit découvre l'illumination. Il simule le passage des ténèbres à la lumière. Selon les époques l'architecture fait vivre différemment cette réalité. L'oculus roman qui happe le regard pour le conduire vers l'Orient d'où se lève le soleil délivre plus modestement le même message que le gothique flamboyant qui joue des lumières de tous les vitraux pour simuler le grand jour dans lequel Dieu, devant lequel « *le jour n'est qu'un pâle reflet* », règne et doit être célébré et sanctifié.

Le génie architectural offre à voir non seulement les jeux de lumière grâce aux vitraux, oculus ou les tours lanternes mais aussi il fait appréhender les volumes d'une entrée ordinaire qui fait baisser le regard à la nef ou le chœur où murs et piliers conduisent vers le ciel. Un ciel souvent peint (peintures trop souvent effacées et oubliées par les restaurations en France) ou rendu invisible car inaccessible tellement il est haut grâce aux élancements gothiques.

Par l'architecture, le regard est comme orienté par le bâti lui-même. La construction délimitant un espace avec ses spécificités utiles comme le chœur ou sanctuaire, les fonds baptismaux ou le déambulatoire ; l'agencement tout comme la décoration provoque des impressions ou sensations qui, lorsqu'elles émeuvent sont une esthétique où le plaisir ressenti fait s'exprimer le beau.[6]

[6] Aumont Jacques, « L'idée du beau, la valeur du plaisir », *De l'esthétique au présent*, sous la direction de Aumont Jacques, De Boeck Supérieur, 1998, pp. 83–106.

La décoration, nous l'avons évoquée, soutient l'architecture et par l'art pictural, la statuaire et la passementerie (productions en fil [généralement d'or ou de soie] servant à orner vêtements sacerdotaux ou meubles liturgiques), honorent le regard et flattent la vue. Tous les arts sont possibles et selon les époques et cultures locales la grandeur de Dieu, sa seigneurie, ses œuvres et sa puissance sont mis en lumière, présenté à la vue de tous ; comme si le monde invisible s'exhibait en ce lieu.

Rien ne doit être négligé le mobilier est soigné beaucoup de chaires sont ouvragées et constituent de véritables monuments. Rien est trop beau les reliquaires, comme les stèles funèbres sont réalisés pour, attirant le regard, faire venir les priants. Ces derniers pouvant consoner en signalant leur participation perpétuelle soit en figurant leurs demandes, soit en remerciant d'un exhaussement par un ex-voto qui lui aussi est ostensiblement placé. Ainsi les plaques d'action de grâce, les maquettes suspendues ou les tableaux viennent enrichir, jusqu'à saturation parfois, les édifices témoignant ainsi de la foi des générations passées et des effets concrets qu'elles purent constater fondant ainsi l'argumentaire d'une crédibilité qui se voit, comme au « premier coup d'œil ».[7] Tout cela n'est pas du vent sinon, peut-être, à la faveur d'un rayon de lumière qui fait voir les filaments dansants de volutes d'encens.

Sentir : L'encens était utilisé dans le Temple de Jérusalem, il fait donc parti de l'héritage juif, et il est cité dans les liturgies les plus anciennes connues, celles de saint Jacques et de saint Marc par exemple. Il signifie la purification, la sanctification et représente l'ambiance céleste.[8]

Nous avons dit qu'il peut être vu mais, surtout, il se sent. C'est donc encore un autre sens qui peut être utilisé dans le sanctuaire chrétien : l'odorat.

En Occident l'encensement a perdu de son déploiement et son origine exotique peut compliquer son approvisionnement. Ces deux observations peuvent expliquer la modestie de l'offre en encens laissant croire qu'il est d'unique odeur alors qu'en réalité selon les espèces végétales et les sols les fragrances sont diverses et mériteraient d'être codifiées pour servir la mise en ambiance des lieux de culte. Une odeur un peu piquante pourrait soutenir un encensement ponctuel alors qu'une odeur plus suave et sucrée, un peu moins agressive, pourrait accompagner une ostension plus continue.

Dans le sanctuaire chrétien, hormis l'encens, le sens olfactif est peu sollicité. Nommons cependant les saintes huiles qui exhalent une odeur dont on utilise trop peu le code bien que nous le désignions parfois en évoquant « la bonne odeur du Christ ».[9]

---

[7] *ibidem*

[8] Feuillet Michel, « Vocabulaire du christianisme », pp. 55–57.

[9] Petit L., *Composition et consécration du Saint-Chrême*, Revue des études byzantines Année 1900 3–3 pp. 129–142

Plus accidentellement, mais leur emprunte peut-être marquante, l'odeur de cire de certains cierges, l'odeur de fleurs ou de branchages aussi peuvent participer à l'appréhension de l'espace sacré. Privé de la vue ou du toucher, n'est-ce pas en même temps qu'en sentant le lieu, on prête l'oreille pour reconnaitre ce qui s'entend ?

Entendre : C'est une attitude d'attention que de prêter l'oreille et cette disposition convient dans un lieu saint pour discerner la présence. Présence de l'invisible, présence de Dieu dont le passage n'est pas tonitruant, au contraire, comme Esaïe en fit l'expérience : Dieu passa dans le « fin silence ». Le silence, signe de l'éloignement des agitations du monde est un état possible à mettre en œuvre dans une église ou une chapelle. Le silence est une ambiance où peut s'amplifier la vigilance en suscitant l'acuité de l'écoute et des autres sens. Ecouter le silence, rend attentif aux sons de basse intensité : le froissement d'un tissu, le claquement d'un pas, le souffle d'une présence, le craquement du bois, … Dans le silence tout son devient intense ainsi le silence apparait « habité ».[10]

Ecoute, …, il convient qu'une sonorisation force l'écoute pour qu'on prête l'oreille pour entendre une musique appropriée ou bien un chant dont les vibrations sonores emplissent le volume du bâtiment. Eclectique les styles dépendront de l'intention qui préside à la sélection. Le chant grégorien convient mais les registres des cantiques traditionnels locaux également. Ecoute, …, une voie qui, proclamée paisiblement ou de façon rythmée, recto-tono par exemple, annonce un message. Message de Dieu, sa Parole ou le récit de ses œuvres, de ses haut-faits ou bien des œuvres qu'il suscita par ses prophètes et ses saints. On ne lit plus les vies de saints, celles qu'on voit dans le sanctoral ou dans les hagiographies. Jadis les « mystères » existaient. Il est vrai qu'on les donnait sur le parvis. Ecouter pour recevoir et comme pour gouter ce qui s'offre à l'oreille.

Goûter : Goûter, se laisser pénétrer d'un goût, d'une saveur, est l'expérience sensible la moins fréquente et la moins commodément possible dans le sanctuaire chrétien. Elle existe pourtant dans le sacrement de l'eucharistie mais il est réservé aux initiés. Le vin et le pain sont alors réservés et semblent donc proscrits au « tout venant ». Mais des pratiques comme celui des pains bénits, que l'on apportait aux pécheurs interdits de communion leur faisant voir qu'ils n'étaient pas excommuniés. Ces pains ou gâteaux qui introduisent la bénédiction du prêtre et par là l'intercession de la communauté dans les foyers. On peut les laisser à goûter devant l'autel ou un autre lieu. Pour une approche pédagogique un peu de pain coupé et un grain de raisin peuvent être proposés : « *prenez et mangez, sans argent et sans rien payer* ».

Bien que peu développé, le goût est aussi présent dans le sanctuaire chrétien. Jadis du sel était posé sur la langue du nouveau-né lors du baptême. Cet expérience exorcistique peut encore être proposée mais de manière convenable afin que son

---

[10] Janssen Thierry, *Ecouter le silence à l'intérieur*, L'Iconoclaste, Paris 2018, pp. 222–235.

usage soit bien compris. Nous venons de constater la possible sollicitation de tous les sens dans le sanctuaire chrétien et il nous semble que leur usage contribue à des expériences qui dépassent le seul ressenti. Il apparaît que ce que le corps perçoit à travers tous ses sens, peut comprendre pressentir, percevoir plus que ce que la stimulation des sens provoque. Ainsi le « tout venant » est convoqué, selon ses dispositions, à conjuguer, traduire tout ce qu'il a perçu. Cette sorte d'herméneutique des sens traduira un message où les mots, le vocabulaire semblent dépassés et que la compréhension mentale, intuitive ou corporelle de ce qui a été perçu, bien que comprise, voire apprise à la manière d'une leçon, reste indicible ou pour le moins difficile à expliquer du fait de sa complexité, son épaisseur et la densité de sa consistance.[11]

Il nous semble, par conséquent, que l'expérimentation multisensorielle, qui est possible dans le sanctuaire et que nous venons de décliner, **stimule**, provoque ce que nous avions désigné plus haut par « *élément spirituel de l'être* ». Cet « élément » qui a rapport avec l'âme dans sa dimension corporelle saisit par-delà l'expérience elle-même ce qu'il y a d'invisible et permanent dans ce que les sens ont perçu. Par les sensations corporelles, par les sens, l'âme est comme prédisposée à mieux recevoir et coopérer à un message transcendant, une forme de grâce. C'est, nous semble-t-il, la logique interne de ce que l'Eglise appelle un sacramental.

Saisir, décoder, appréhender un message qui, pour n'être pas imprécis, reste compliqué à désigner, décrire ou préciser. Eprouver par l'expérience sensible la prise de conscience d'une réalité qui ne se voit pas mais s'impose réelle et concrète sans être tout à fait un concept ou une image : voilà ce qui semble définir le symbole, être symbolique.[12]

La force du symbolisme

Ce que nous tentons de comprendre, c'est comment « *l'élément spirituel de l'être* » est instruit par le truchement du corps, le truchement des sens, comme il l'est aussi des autres aspects de l'âme que sont l'intelligence et l'esprit.

Si le mot « métalangage » n'était pas réservé aux sciences du langage, nous serions tentés de l'emprunter car lorsque de multiples messages physiques ou conceptuels produisent une connaissance où les mots semblent trop pauvres pour la traduire car insuffisamment figuratifs et explicatifs, alors que ces messages (physiques ou conceptuels) sont, par eux-mêmes, évocateurs ou explicites, ils deviennent comme un champ sémantique, un langage par-delà les mots. Entre le concret et le concept, entre la réalité et l'idée, se trouve ce que nous appelons le symbole.[13]

---

[11] Yon Ephrem, *Le corps de chair pour la vie*, Editions Parole et Silence, 2008, pp. 12–14.
[12] *ibidem*
[13] Sartre Jean-Paul, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard. Paris 1965, pp. 78–81.

Dans le sanctuaire chrétien, église ou chapelle, les sens expérimentent de nombreux stimuli qui tendent à rendre perceptible et concret l'invisible. Par de multiples signes figuratifs et par le saisissement des sens, le « Tout passant » est mis dans une ambiance qui l'élève dans une atmosphère qui veut ressembler au ciel, au monde invisible où réside Dieu et les créatures qui lui sont les plus proches (les anges, les archanges, chérubins, séraphins…, puissances, souverainetés et dominations).

Par l'usage de l'espace, la verticalité pour signifier l'élévation quitte à peindre le ciel pour mieux le faire comprendre, l'horizontalité pour signifier le monde, le concret en ce monde quitte à former une croix pour se sentir dans le sacrifice même de Jésus, Par l'usage du son, de l'odeur et de tous les sens qui en étant pas au repos doivent confirmer, comme une emprunte, que tout cela est grand, est beau est concret et existe.

Cette évocation partielle de la sollicitation des sens pour faire entrer dans un message indicible par les mots est une expérience symbolique. Nous pouvons oser dire un bain dans le symbole. Ici nous utilisons le singulier comme on le fait pour l'eau alors qu'on pénètre une multitude de gouttes d'eau, dans le sanctuaire c'est dans une multitude de symboles dans lesquels on pénètre. Dans l'article cité c'est bien ce qui est décrit : « *Au passage du porche de la chapelle, après avoir descendu quelques marches, telle une plongée dans le mystère chrétien, le visiteur est saisi par tous les sens …* ».[14]

Le visiteur, le « Tout passant » n'est préalablement pas préparé ou initié, Chacun comprendra ce qu'il pourra. Sans connaître les codes, le « vulgaire » (le mot n'est, ici, en rien dépressif) fait une expérience poétique, esthétique qu'il essaiera d'exprimer en voulant rompre avec l'étonnement pour préciser et décrire du ressenti subjectif par des qualificatifs tels que : beau, grand, fort, bienfaisant, étourdissant, onirique, …

A moins d'être atteint d'une pathologie ou de s'interdire toute ouverture ou disponibilité, aucun passant ne peut être indifférent et rester indemne d'une pareille visite. « *Touché à l'âme* », par la mise en concret d'une atmosphère céleste (pour ne pas dire divine), le « Tout passant » sent son esprit convoqué à son tour. Ici nous entendons par esprit ce qui dans l'âme n'est ni corporel, ni intellectuel. C'est bien ce que nous avions désigné comme l'« *élément spirituel de l'être* ». Il est aussi le lieu où la quête de vérité, la sagesse comme connaissance absolue permettent de sentir la valeur d'une action ou d'une pensée. Il est aussi le lieu où nait une dynamique spirituelle et de celle-ci la quête du divin.[15]

Les personnes, les êtres curieux, ouverts ou disposés, sentent leur personne en osmose avec cet « atmosphère céleste », cette ambiance spirituelle où ce qui est concrètement perçu (grâce au sens) devient symbole d'une réalité plus grande, d'un réel qui transcende. Contempler cette réalité par l'esprit revient à méditer ou prier.

[14] Caouissin Eflamm, *Une invitation à passer du visible à l'invisible*. op.cit.
[15] *ibidem*

De là peut naitre le désir d'aller plus loin, de s'impliquer et d'agir pour participer de tout son être spirituel dans cette ambiance céleste. Cette mise en mouvement, en action, dans le champ du sacré, s'il répond à des prescriptions, s'appelle un rite.

La proposition de rites

Vénérer des reliques : Dans l'article qui nous sert de guide, nous lisons : « *Plongé dans cet atmosphère prémices du sacré chacun, touriste chrétien ou non, se laisse guider (..., soit) par son âme disposée à se laisser conduire jusqu'à un reliquaire placé dans la chapelle Nord pour prier.* »[16]

Devant une relique (reste du corps ou objet ayant servi à un saint) exposée, le « Tout passant » comprend qu'il est proposé à sa curiosité jusqu'à son étonnement puis son admiration le souvenir d'un être remarquable dont la vie et les mérites suscitent les éloges et peuvent servir de modèle. La seule exposition conviendrait dans un musée mais dans le sanctuaire chrétien il convient que les reliques soient proposées à la dévotion. Le reliquaire ostensiblement placé, son importance relative est signifiée par des candélabres, la possibilité induite, par des chaises ou prie-Dieu judicieusement disposés, provoque la halte alors qu'avant ou après on est invité à passer. Ainsi, sans mise en valeur sophistiquée, ni aménagement ou mises en œuvre complexes personne ne peut se sentir exclu de devoir faire attention.

Instruit par toutes les alertes sensitives que nous avons évoquées plus haut, cette simple attention (à la relique) devient comme orientée vers une appréhension qui n'en reste pas à une découverte naturelle mais par une découverte qui concerne tout « son être », une découverte qui touche à l'âme. Ceci nous semble décrire l'expression « être spirituel » : non seulement tout son corps et toute sa rationalité mais aussi toute sa sensibilité et mieux encore toute sa réalité d'être. Dans cet état ce n'est plus tout à fait, comme à l'accoutumé, sur terre que l'on se trouve et si l'on n'est pas véritablement au « ciel », sa réalité semble être comme palpable.

Devant le reliquaire ici, mais ce peut être avec d'autres supports de dévotions, en s'adonnant à une participation « kinésique » : posture ou action, la personne devient comme impliquée, engagée, participante. Se tenir avec respect, s'incliner, s'assoir, allumer un lumignon, écrire une réaction ou une intention sur un carnet placé à côté, …, méditer, prier tout peut convenir. Pas de neutralité possible dans le rite, ne rien faire est agir quand même.

Dans la réalité rituelle tout est en jeu, le rite ne se regarde pas comme c'est le cas d'un spectacle. Le rite engage tout et tous à la fois. Il est donc sain le réflexe de prudence du non initié : le sacré ne se rencontre pas dans la désinvolture.

Notre description tente de rendre compte des effets de l'ambiance spirituelle sur quiconque n'est pas chrétien. Prenons cependant le temps pour réfléchir, comme

[16] *ibidem*

en retour d'image dans un miroir, sur ce que peuvent en dire les chrétiens : « Si nous venons vénérer la relique du chef (tête) de St Tudual à Tréguier ou la cloche de St Pôl en sa cathédrale, c'est tout simplement pour rendre grâce pour ce que l'Esprit Saint a fait de beau dans leurs vies et qui a illuminé les Eglises qui sont en Bretagne ; rendre grâce pour ce qu'ils ont fait dans leur cœur. Cœur avec lequel chacun a aimé, avec lequel chacun a vécu son ministère de prêtre, évêque, ermite ou religieux, avec lequel ils se sont donnés à leur peuple… C'est aussi pour leur demander de nous aider à croire que l'Esprit-Saint est notre force pour aimer et devenir saint à la suite du Christ. Ce signe fragile – leurs restes, les reliques – sont pour nous les signes de la présence des saints, toujours vivants auprès de Dieu, qui intercèdent en notre faveur. Voilà le sens de la vénération des reliques. »[17] ou encore : « En vénérant le corps d'un saint les fidèles, en s'approchant de ses restes, confesseront que la grâce de Dieu vient habiter la vie humaine dans sa matérialité, sa corporéité. Sa vie, son zèle, sa passion pour l'Église serviront à l'édification spirituelle des fidèles qui devront alors rendre gloire à Dieu. »[18]

Pour les chrétiens, retenons, qu'il ne s'agit pas d'attacher une importance excessive à la relique considérée en elle-même. Ce qui est important, c'est ce qu'elle suscite. Le culte des saints doit être subordonné à celui qui est rendu à Dieu. Des saints, cependant, ils s'inspirent de leur exemple et sollicitent leur prière afin qu'ils intercèdent auprès de Dieu en leur faveur. Notons que le reliquaire n'est en aucun cas un ostensoir ou un tabernacle (dans lesquels se trouve le « corps du Christ », Dieu) et il n'est pas posé sur l'autel, mais à côté ou à proximité, afin qu'apparaissent sans ambiguïté que le saint vénéré est un relai de la prière vers le Dieu le Père.

Vénérer les reliques des saints est bien un chemin vers Dieu pour les chrétiens. Mais on peut penser que le « Tout passant », qui ne vénère pas mais qui est mis en condition de respect voire d'admiration par l'attention due et induite par tous les moyens décrits plus haut, ressent son être porté en un état de perception qui n'est plus tout à fait ordinaire, qui n'est plus « comme sur terre ». Nous pensons que cette expérience spirituelle, aussi modeste en soit le témoignage, marque toute personne disposée jusqu'au profond de son être. Ainsi, semble-t-il, le rite, ici la vénération des reliques, est bien un chemin spirituel, une expérience religieuse. Tentons de comprendre comment, ce qui pourrait n'être que de simples expériences émotionnelles provoquées par une mise en scène est en fait d'un autre ordre bien plus marquant et structurant.

C'est que dans le rite, bien que le corps et le cérébral (l'intelligence) sont concernés, c'est l'instance que nous désignons par l'esprit qui est la plus sollicitée. En l'homme, l'esprit est une sorte d'intermédiaire, de "médiateur" entre le cérébral (ou intelligence) et le corps. L'esprit est immatériel, et le corps est matériel. Relatif

[17] *Tract mission Relikaer Vreizh* 2019

[18] *Tract Relikaer Vreiz* 2020.

à l'âme, au point de souvent se confondre avec elle, nous pouvons dire que « l'esprit » est ce qui relie l'être d'une personne à son Créateur. Ce que nous désignons ici par esprit (les mots sont pauvres) est ce lieu d'appréhension et de connaissance de l'absolue comme source originelle : le « créateur » et de vérité : la sagesse. C'est en quelque sorte un maître spirituel. Par l'esprit l'homme peut se connecter et puiser, au moyen de la méditation ou la prière, à la source de connaissance divine à laquelle il aspire.[19]

De plus il nous semble que l'esprit permet à l'intelligence (le cérébral) de pouvoir être relié en plénitude au corps, de l'habiter, savoir le ressentir et pouvoir l'utiliser. C'est donc par l'esprit que les effets sensibles décrits plus hauts sont interprétés ; où le métalangage multi sensoriel évoqué tout à l'heure sera comme « traduit » mais aussi profondément mémorisé au point de ressembler à une emprunte, une cicatrice ou une marque indélébile dans la conscience.

En conséquence, il nous semble possible de penser que la proposition de rites parle et touche l'âme. Sans projet d'expression ou de communion, l'esprit et ses expériences forment une spiritualité privée. En revanche, par les rites sont le lieu « socialisé » qui permet aux personnes l'expression de ce que vivent en leur « esprit ».

Dans l'église ou la chapelle, l'institution religieuse chrétienne, l'Eglise, s'adresse à l'âme et donc l'esprit de tout entrant. Comme nous l'avons vu, par des signes sensibles et spirituels qui disent le sacré, elle initie et fait comprendre par analogie ce pourquoi elle existe et ce qu'elle est profondément : les sacrements. Cette proposition intermédiaire de la dynamique sacrée de l'Eglise que sont les sacrements s'appellent : les sacramentaux.

Le mot Sacramental désigne aussi bien les consécrations et bénédictions que les objets bénits, eau bénite, médailles et scapulaires. Ayant pris le prétexte de la vénération des reliques pour comprendre comment l'Eglise par divers moyens et la proposition des sacramentaux en particulier touche l'esprit de qui entre dans les sanctuaires. Ce travail d'observation pourra être réalisé pour les multiples propositions de rites cités en exemple :

Encenser : Le rite de l'encensement est signalé dans un rituel romain du 7ème Siècle, pour la procession de l'évêque. Petit à petit son usage sera étendu dans divers mouvements de la Messe mais aussi à l'oraison et au Magnificat pendant les Laudes et les Vêpres, lors de l'exposition et de la bénédiction du très saint Sacrement puis, graduellement, le célébrant et le clergé l'assistant, la statuaire et les images de dévotion, …

[19] Lacroix Xavier, *Le Corps de l'Esprit*, Editions Cerf, Paris 2002, p.50.

L'encensement, nous l'avons évoqué, signifie la purification et la sanctification. Il est prompt à faire ressentir l'ambiance céleste. Bien que moins utilisé qu'en Orient, sa signification est toujours claire pour les occidentaux.[20]

Bénir : La Bénédiction est sacramental(e), sans être un sacrement, elle l'évoque et le signifie. Mon expérience pastorale m'a fait découvrir combien elle est favorablement reçue quand elle n'est pas attendue. Signe de la prodigalité divine qui souhaite à tous les hommes « une année de bienfaits », la bénédiction est possible. A la Maison les bénédictions sont pour l'Eglise à travers ses prêtres, premiers dispensateurs, l'occasion de dire la proximité de Dieu à la manière de Jésus en s'adressant à Zachée : « *Il faut que je vienne chez-toi* » ; comme sur le chemin, le lieu de travail, ou tout espace de l'activité humaine (terrain de sport, lieu culturel ou social, …). Qu'il soit possible pour l'Eglise d'agir, en bénissant, toujours est un autre signe de la puissance de Dieu, créateur du jour et de la nuit, maitre du temps et des saisons. C'est le sens des pratiques telles que les rogations si appréciées en milieu rural et qui pourraient être reprises en faveur des activités dans les jardins.

Pour marquer le temps, les saisons s'est développé la pratique des bénédictions des cartables à la rentrée. Pour le temps de l'Avent, la bénédiction des santons se développe aussi.

On notera, à juste titre la permanence de l'attention à la bénédiction des rameaux qui semble parfois, chez les chrétiens en marge de la pratique, plus attendue que la fête de Pâques elle-même.

Au rythme de l'année liturgique, parfois civile, pourront aussi être bénis les feux de la Saint Jean, de fins de charivari ou de carnavals, les feux de joie tels les « Tan tad » lors des pardons bretons ou l'embrasement lors de la Ste Véronique à Roquefort La Bédoule en Provence. Ils font l'objet encore de gestes ou mouvements tel qu'un saut par-dessus le feu ou bien, en plus du cantique ad hoc, un chant approprié.[21]

Signifiant implicitement le règne de Dieu, en Jésus, dans toutes les activités de l'homme, la bénédiction pour les chrétiens exprime la sanctification de toute leur vie et pour tous la bienveillance de Dieu dans leur vie.

Ainsi comme la création : la mer, la terre ou le ciel, toutes les activités des hommes peuvent être bénies à travers leurs activités. C'est pour éviter une banalisation et être superfétatoire que sont choisis des prétextes emblématiques tels que la moto, l'automobile, le bateau, … avant un usage intensif (le départ en vacances), pour une acquisition nouvelle ou un évènement emblématique comme la bénédiction de la mer et des péris en mer.

---

[20] *Ordinamento generale del messale romano*, n. 276 : L'incensazione, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_it.html#L%E2%80%99incensazione

[21] Provost G., *La Fête et le Sacré : pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII*e *et XVIII*e *siècles*, Éditions du Cerf (coll. « Histoire religieuse de la France »), Paris 1998, pp. 25–34.

Observons que la proposition de rites est enrichie lorsqu'elle est proposée en associant, comme pour les impliquer, ceux qui y assistent ou participent par la pratique de mouvements tels que : se signer de la croix, s'agenouiller, déambuler, pèleriner parfois en cortège, croix, bannières et statues ou reliquaire en tête, selon un parcours ou des postures convenus (tourner par la droite – procession dextrogyre – autour d'une chapelle ou d'un espace sacré n'est pas anodin en Bretagne.[22] C'est le cas de la Troménie et du Tro Breiz).

Le « tout venant », dans le sanctuaire chrétien ou son entour, chrétien ou non, est donc captivé par les sens de son corps et sent son être spirituel impliqué voir associé. Cet entrainement, pour autant, n'est pas une captation qui exclue la raison ou l'intelligence.

L'intelligence ou la cérébralité n'est pas négligée : En effet, continuant à lire l'article support de notre réflexion il précise : « *Le visiteur, chrétien ou non, se laisse guider (...) par la simple curiosité honorée de panneaux informatifs* »[23]

Nous nous sommes efforcé d'évoquer l'être humain, dans ce qu'il est de plus essentiel : l'âme, tout à la fois constituée du corps, dans sa perspective éternelle ; d'esprit, dans sa propension a saisir l'invisible et la transcendance et d'intelligence. Nous pouvons préciser que l'intelligence nous semble être l'ensemble des fonctions cérébrales ou mentales ayant pour objet la connaissance rationnelle (ce qui n'est pas de l'ordre de la sensation ou l'intuition). C'est-à-dire la faculté de connaître et de comprendre. Par son intelligence, par le cérébral, l'homme pense, apprend, raisonne, décide.

Il convient donc que l'accueil de tous, du « Tout passant », ne fasse pas l'impasse sur l'informatif et pour mieux dire l'enseignement afin de permettre, par l'appel à la logique, la mémoire et l'imagination, en particulier, le libre choix : valider ou rejeter, accepter ou refuser. Si, comme nous l'avons écrit : « *l'esprit est une sorte d'intermédiaire, de "médiateur" entre le « cérébral » (ou intelligence) et le corps* ».[24] L'intelligence est le lieu de la clarification, du discernement pour la prise de décisions. Elle dispose d'une certaine autonomie, d'une certaine liberté qui permet de faire des choix. Pour ce faire elle se fonde sur le cognitif, que nous avons évoqué par le mot « enseignement ». Le « tout venant » trouvera intérêt en ayant accès à des informations qui l'instruiront. Les thèmes possibles sont innombrables et les registres multiples (historique, scientifique, savant, hagiographique, apologétique, mystagogie ou théologique, …). Le risque majeur serait de faire du sanctuaire un musée. Il nous semble en effet que la satisfaction de l'intelligence n'est pas mieux honorée en excluant ce que nous avons désigné « l'esprit », cette disposition au religieux par la transcendance.

---

[22] Léonard J., « Les clés de la chapelle. Ethnographie du regard patrimonial », in: *Tétralogiques*, n°24, avril 2019. p. 125–142

[23] Caouissin Eflamm, *Une invitation à passer du visible à l'invisible.*

[24] *ibidem*

La chose est malaisée car il y aura débat d'experts entre les tenants d'une démythologisation au nom de la rigueur rationnelle et les pratiquants d'une relative herméneutique avec son souci de contextualisation. Le débat entre la légende, du latin « legendae » qui désigne « *ce qu'il faut lire* », littéralement : « les choses qui doivent être lues », et le registre légendaire qui donne place à l'imagination du rédacteur comme du lecteur est une bonne illustration.[25]

Le factuel, qui semble du côté de la rationalité est, en occident, fort apprécié de tous. Il source l'apprentissage, assoit le raisonnement argumenté et fonde la décision. Il est donc opportun que, dans les chapelles ou églises, des éléments précis permettent de dater, « sourcer », appréhender ce qui est donné à voir, toucher, sentir, goûter, entendre. Car l'intelligence autant que l'esprit, comme nous l'avons montré plus haut, doit selon son mode propre appréhender, analyser ce que l'espace du sanctuaire fait vivre, C'est par là que seront appréciés les faits réels qui ont à voir avec le réel et qui sont communément qualifiés de factuel. Le sensible, avec ce qu'il génère en émotions et sentiments, devra passer au crible de l'intelligence rationnelle. Ainsi la sensibilité ne se confondra pas avec sensiblerie. Recevoir sans « distinction », accueillir le « Tout passant », en faisant fi des différences d'âge, sociales et culturelles, d'aptitudes intellectuelles, … semble une gageure. C'est pourtant la réalité du seul fait que les portes d'une église ou d'une chapelle puissent être poussées. Nous avons vu que le sanctuaire chrétien, par son architecture en particulier, « parlait » de lui-même. Il serait erroné que l'affectataire des lieux veuille tout ré-agencer. Au contraire, c'est bien plus la mise en valeur de toutes les capacités du sanctuaire lui-même qu'il est opportun de mettre en œuvre. Loin d'être exhaustive, notre réflexion semble n'être qu'une « entrée en matière ». Mais il nous faut conclure.

Conclusion

Les sanctuaires sont destinés à la liturgie. Pour le christianisme se sont les sacrements qui y sont célébrés. Notre travail aurait pu se prolonger en envisageant comment conduire le « Tout passant » à les découvrir. Pour autant, nous avons pu voir que, à la manière de prémisses, des objets ainsi que des gestes, voir des rituels se proposaient aux curieux et pouvaient les entraîner dans le champ spirituel. Ces derniers sont souvent des sacramentaux dont la vocation est de « prédisposer à » ou prolonger l'effet d'un sacrement.

Pour toutes les raisons que nous venons de développer, il nous semble qu'une proposition pastorale dans un lieu chrétien doit puiser dans tout le patrimoine de ces traditions pour espérer « toucher à l'âme » le « Tout passant ». Nous pensons aux sources sous le patronage de saints, nombreuses en Bretagne, dont les eaux sont

[25] Casalis Georges, *Le Problème du mythe. Autour de l'œuvre de R. Bultmann,* in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses Année 1951 31–3 pp. 330–342

abusivement dites sacrées. Jadis elles guérissaient, ce mérite n'est plus évoqué, dans quelle mesure, n'y ayant plus recours, une source de grâces se tarie-t-elle ? Une réflexion sur les possibles écarts païens et un rapport magique à ces traditions pourrait aussi occuper quelques pages. Nous pensons à ces pèlerinages, vers un oratoire, un calvaire, une chapelle, …, appelés Pardons en Bretagne, ce sont des fêtes votives en Provence. Ils sont l'occasion de déploiements de sacrements et de sacramentaux : de la médaille ostensiblement bénite, aux pains tels que les navettes de Marseille, aux circulations autour des chapelles ou des reliquaires.

Chaque tradition mériterait une étude pour elle-même car l'ensemble constitue ce qui pourrait ressembler à un « parcours initiatique » destiné à rejoindre et éduquer les âmes. Ces fêtes certes sont marquées du sceau de la spiritualité et de la foi, mais leurs débordements profanes où le banquet, les animations et autres occasions d'échanger autour d'un verre partagé en font partie. Ils mériteraient d'être observés dans ce qu'ils peuvent être signe de l'effet immédiat et souhaité de l'enseignement dans les chapelles et églises. N'y verrions nous pas se vivre lors du vin d'honneur un voisinage qui rompt le silence fâché, des familles se réconcilier ou des accords de solidarité ?

Notre modeste réflexion, en fait, semble n'être qu'une introduction pour une étude plus large. C'est avec plaisir que nous recevrons d'autres contributions pouvant étayer l'approche pastorale que nous venons d'esquisser.

The relations between the Holy See and state and religious leaders in Romania at the turn of the 20th and 21st centuries

Sławomir BYLINA[*]

Abstract: The mutual relations of the representatives of the Holy See, in the person of successive popes at the turn of the 21st and 21st centuries, with state and religious leaders in Romania testify to the importance of the issue raised. Examples of the relationship are the meetings in the Vatican, as well as the pilgrimages to Romania of Pope John Paul II in 1999 and Pope Francis in 2019. The aim of the paper is to show examples of mutual relations between popes John Paul II, Benedict XVI and Francis towards decision-makers in Romania. The paper presents examples of meetings of popes with hierarchs of Christian denominations and Romanian Ambassadors to the Holy See. The indicated contents show examples of building the unity of Christian communities in Romanian society.

Keywords: Holy See, Romania, Romanian Orthodox Church, Romanian Catholic Church, Greek Catholic Church, relations, John Paul II, Benedict XVI, Francis, brotherhood, community, threats, peace

Introduction

The accounts of the representatives of the Holy See, in the persons of successive popes and Christian communities in Romania after 1989, indicate an important aspect of the development of the universal Church. Thanks to the change of regime in Romania after a 43-year break, diplomatic relations between the Holy See and Romania were renewed. The first meeting of the bishops of Romania with the Holy Father John Paul II took place in 1991. The first Romanian Ambassador to the Holy See was received with a letter of credentials. Subsequent meetings of bishops during the 'Ad limina' visit of 1995 opened up prospects for building further relations.

The decisive event that set the line for further relations was the pilgrimage of John Paul II to Romania in 1999. Numerous meetings with representatives of state authorities and religious leaders, as well as the public, indicated the willingness to cooperate and build mutual relations. The message and diplomatic activities of John Paul II were continued by the next pope Benedict XVI and the current pope

[*] Professor, John Paul II Catholic University of Lublin, slawekbylina@kul.pl.

Francis, who made a pilgrimage in 2019 on the 20th anniversary of John Paul II's visit to Romania.

It is worth noting that there are 18 denominations in Romania, including 16 Christian ones. The relationship between the State and the Churches is regulated by the Law of 28 December 2006 on Religious Freedom and the General Regime of Worship in Romania[1].

The aim of this publication is to show the relations that take place on the part of the Holy See and the representatives of the Christian churches in Romania. Similarly, examples of building diplomatic relations between successive popes and Romanian Ambassadors to the Holy See will be discussed.

1. Mutual relations between the popes and the hierarchs of the Christian faith in Romania

The first meeting of the Romanian bishops with the Holy Father after a 43-year break took place in 1991. Pope John Paul II, building relations with the Romanian bishops during his visit 'Ad limina' on 7 December 1996, recalls the meeting of 1991, as well as the visit of 1995 with bishops of the Greek Catholic Church, who were reorganizing their communities. Speaking to the gathered bishops during the visit 'Ad limina', he emphasized that „You are pastors of communities *of different rites*. Together you must proclaim the Gospel and build the Catholic Church in Romania. My prayers accompany you in the ministry you carry out, sometimes in still difficult conditions. *The different rites cannot be considered as rival* with each other in the heart of the one Catholic Church, but for different spiritual paths, each in its own way, contributing to the richness of a long tradition and bearing fruit for the good of all and for the service of communion”[2]. The Pope expressed his joy at the actions that are taking place in Romania „For this reason, I rejoice at the

[1] 1. Biserica Ortodoxă Română; 2. Episcopia Ortodoxă Sârbă De Timișoara; 3. Biserica Romano-Catolică; 4. Biserica Română Unită Cu Roma, Greco-Catolică; 5. Arhiepiscopia Bisericii Armene; 6.Biserica Creștină Rusă De Rit Vechi Din România; 7. Biserica Reformată Din România; 8. Biserica Evanghelică C.A. Din România; 9. Biserica Evanghelică Lutherană Din România; 10. Biserica Unitariană Din Transilvania; 11. Uniunea Bisericilor Creștine Baptiste Din România; 12. Biserica Creștină După Evanghelie Din România – Uniunea Bisericilor Creștine După Evanghelie Din România; 13. Biserica Evanghelică Română; 14. Uniunea Penticostală – Biserica Lui Dumnezeu Apostolică Din România; 15. Biserica Creștină Adventistă De Ziua A Șaptea Din Româna; 16. Federația Comunităților Evreiești Din România; 17. Cultul Musulman; 18. Organizația Religioasă Martorii Lui Iehova. Law No. 489 of 28 December 2006 on Religious Freedom and the General Regime of Worship, Official Gazette no. 11 of 8 January 2007, https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/78355, access 16.10.2023; Tomasz Klimkowski, *Rumuńska terminologia religijna a podziały wyznaniowe*, Balcanica Posnaniensia XXVII, Poznań 2020, s. 181–194.

[2] Jan Paweł II, *Przesłanie do biskupów Rumunii z wizytą „Ad limina”,* 7 grudnia 1996 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1996/december/documents/hf_jp-ii_spe_19961207_al-limina-romania.html, access 16.10.2023.

increasingly important collaboration that you are seeking and the fraternal assistance that you continue to offer, especially in the area of liturgical reform, in welcoming communities that do not yet have suitable places of worship and meeting, and in the formation of the clergy"[3].

An important message of Pope John Paul II was the Letter to Cardinal Cassidi, President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity. The message was written in Castel Gandolfo on August 26, 1998. The XII Prayer Meeting in Assisi, organized by the Community of Sant'Egidio under the motto: „Peace is the name of God". With reference to this event, the Pope emphasized that the message of the „It arrived in Romania, stopping at Bucharest, a city which, on that occasion, has become, in a certain sense, the geographical centre of Europe, which, with its richness of peoples and cultures, must rebuild a broad and harmonious unity from which no one will be excluded"[4].

It can be stated that the decisive event to which subsequent popes referred was the message during the pilgrimage of John Paul II to Romania in 1999. During his arrival on 7 May 1999, the pope, welcoming the representatives of the state and church authorities and the whole community, defined the purpose of the meeting: „My visit is intended to strengthen the ties between Romania and the Holy See, which have been so important for the history of Christianity in the region"[5]. He realized these words during his Message to the Bishops of Romania, that is, to the Bishops' Conference of the Latin and Greek Catholic Churches, and to the Ordinary of the Armenian Church: „In the light of recent experience, it must be acknowledged that this institution has proven its usefulness. It is meant to be a sign of unity for your entire society, showing that legitimate diversity, far from being a factor of division, can contribute to a deeper unity, because it is enriched by the gifts of each individual"[6]. The Pope stressed that „An important tool is the common formation of seminarians, so that they can learn in practice what it means to respect and accept others, in a respect renewed every day for the precious deposit of the same faith entrusted to them"[7].A further encouragement to build unity was given during the Regina Coeli prayer on 9 May:

---

[3] Ibidem.

[4] Jan Paweł II, *List do Kardynała Cassidiego*, Castel Gandolfo, 26 sierpnia 1998 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1998/august/documents/hf_jp-ii_spe_19980826_cassidy.html, access 16.10.2023.

[5] Jan Paweł II, *Przemówienie po przybyciu do Bukaresztu*, 7 maja 1999 r., p. 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/may/documents/hf_jp-ii_spe_19990507_romania-arrival.html, access 16.10.2023.

[6] Jan Paweł II, *Przesłanie do biskupów Rumunii*, 7 maja 1999 r., p. 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/travels/1999/documents/hf_jp-ii_spe_07051999_romania-bishops.html, access 16.10.2023.

[7] Ibidem, p. 4.

„In the Romanian Orthodox Church and in the Romanian Catholic Church, may there be one hymn of praise to the Lord! May it form a symphony of voices, expressing the cordial fraternity of mutual relations and calling to full communion among all believers. The Romanian Orthodox Church and the Catholic Church, founded on the basis of apostolic succession, have the same Word of God preserved in Scripture and the same sacraments. In particular, they have retained the same priesthood and celebrate the one Sacrifice of Christ through which He builds up and gives growth to His Church”[8].

In his reflection after his visit to Romania, the Pope said:

„This trip has given me the opportunity to experience what a blessing it is for Christians to breathe the two "lungs" of the Eastern and Western traditions. I became aware of this during solemn and moving liturgical celebrations, for I had the joy of presiding at the Eucharist in the Greek Catholic rite; I participated in the Divine Liturgy for my Orthodox brothers and sisters, led by the Patriarch in the Byzantine-Romanian rite, and I was able to pray with them; and finally, I celebrated Mass in the Roman Rite with the faithful of the Latin Church”[9].

At this point, it is worth emphasizing the special reference and memory of John Paul II towards the Greek Catholic Church in Romania, which he spoke about in a very solemn way during his apostolic visit:

„W pierwszej z tych chwil uroczystej i intensywnej modlitwy złożyłem hołd Kościołowi greckokatolickiemu, ciężko doświadczonemu w latach prześladowań, i przypomniałem, że w roku 2000 przypada trzecia rocznica jego zjednoczenia z Rzymem. Czcigodny Kardynał Alexandru Todea, skazany przez reżim na 16 lat więzienia i 27 lat aresztu domowego, jest symbolem bohaterskiego oporu tego Kościoła. Mimo zaawansowanego wieku i złego stanu zdrowia udało mu się przybyć do Bukaresztu: objęcie go było jedną z największych radości tej pielgrzymki”[10].

Pope John Paul II, Apostolic Letter for the Third Centenary of the Union of the Greek Catholic Church in Romania with the Church of Rome, published in the Vatican on May 7, 2000, began with the words of greeting to Cardinal Alexandru Todea. Discussing the 300 years of the Greek Catholic Church in Romania, the Pope recalled last year's pilgrimage when, during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of St. Joseph in Bucharest, he said that „I consider it providential and extremely significant that the celebration of the Third Century coincides with the Great Jubilee of the Year 2000”[11].

---

[8] Jan Paweł II, *Regina Coeli,* 9 maja 1999 r., p. 2, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/1999/documents/hf_jp-ii_reg_19990509_bucarest.html, access 16.10.2023.

[9] Jan Paweł II, *Homilia podczas podróży Apostolska do Rumunii*, Bukareszt, 12 maja 1999 r., p. 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_12051999.html, access 16.10.2023.

[10] Ibidem.

[11] Jan Paweł II, *List Apostolski na trzecie stulecie związku kościoła Greckokatolickiego w Rumunii z Kościołem Rzymskim,* Watykan, 7 maja 2000 r., p. 2, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2000/documents/hf_jp-ii_apl_20000720_unione-romania-roma.html, access 16.10.2023.

An important place in the teaching of John Paul II was the issue of building the unity of religions among the Romanian community. The Pope spoke about this during his Address to the new Romanian Ambassador to the Holy See on June 1, 2002.

> *„During my visit to Romania, I was able to see with my own eyes the goodwill that permeates the relationship between the Orthodox Church, the majority religion, and the Catholic Church. I recall with admiration the words of His Holiness Patriarch Theoctistus, my beloved brother: I saw in them a profound awareness of our duty to work together in proclaiming the one Gospel of Christ, the Way, the Truth and the Life, in mutual respect and effective cooperation"*[12].

During the visit of the Romanian Orthodox Patriarch Teoctist to Rome on October 7, 2002, John Paul II said:

> *„May these days foster our dialogue, nourish our hopes and make us more aware of what unites us, of our common roots of faith, of our liturgical heritage and of the saints and witnesses we have in common. May the Lord grant us to experience once again how beautiful and joyful it is to invoke him together!"*[13].

The fruit of the meeting was the Joint Declaration of Pope John Paul II and Patriarch Theoctistus, signed in the Vatican on October 12, 2002, in which we read „We agree to recognize the religious and cultural traditions of each nation, as well as religious freedom"[14]. The declaration was supported by the words of John Paul II in his homily on the day following the announcement of the above declaration:

> *„We are both witnesses to a growing desire for unity and communion in our Churches. Although we are aware of the continuing difficulties, we both trust that our example will resonate wherever Catholics and Orthodox live side by side. May our witness foster the desire to recognize the other as a brother or sister and to be reconciled with him. This is the first necessary condition for approaching the one Table of the Lord together"*[15].

The pontificate of Pope Benedict XVI was a continuation of John Paul II's activities in the field of building Christian unity, who in his Letter to Fr. Ioan Robu, Metropolitan Archbishop of Bucharest, on the tenth anniversary of the visit of the Servant of God John Paul II to Romania, responded to the proposal to celebrate the 10th anniversary of the memorable visit of the Servant of God John Paul II to Romania.

---

[12] Jan Paweł II, *Przemówienie do nowego Ambasadora Rumunii przy Stolicy Apostolskiej*, 1 czerwca 2002 r., p. 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020601_ambassador-romania.html, access 16.10.2023.

[13] Jan Paweł II, *Przesłanie do Teoktysta Prawosławnego Patriarchy Rumunii*, 7 października 2002 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/october/documents/hf_jp-ii_spe_20021007_beatitude-teoctist.html, access 16.10.2023.

[14] *Wspólna deklaracja papieża Jana Pawła II i Patriarchy Teoktysta*, Watykan, 12 października 2002 r., p. 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/october/documents/hf_jp-ii_spe_20021012_john-paul-ii-teoctist.html, access 16.10.2023.

[15] Jan Paweł II, *Homilia podczas wizyty Teoktysta Prawosławnego Patriarchy Rumunii*, 13 października 2002 r., p. 6, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20021013_teoctist.html, access 16.10.2023.

„It is an interesting initiative that unites the Catholics and the Orthodox faithful of this country which, because of its geographical location, long history, culture and tradition, preserves the record of its particular ecumenical vocation, as if imprinted in its roots. Moreover, as I join in the wishes of the beloved Pope John Paul II, I ask you to pray that full fraternal communion may take place as soon as possible among all Christians, both in the West and in the East"[16].

An example of recognition to the Romanian Church was the appointment of Cardinal HB Lucian Mureșan as Major Archbishop of Făgăraș and Alba Iulia for Romanians. The announcement took place on the Solemnity of the Epiphany, in St. Peter's Square, January 6, 2012[17]: During his message to the new Cardinals, their families and the pilgrims present at the Consistory, in the Paul VI Hall, on February 20, 2012, Benedict XVI said „The creation of new Cardinals is an opportunity to reflect on the universal mission of the Church in the history of humanity: in human events, often turbulent and contradictory, the Church is always alive and present, bringing Christ, light and hope to all humanity"[18].

The pontificate of Pope Francis continued to build relationships under his predecessors. During the meeting with Patriarch Daniel and the members of the Holy Synod, May 31, 2019, with reference to the words of John Paul II spoken during the meeting of Patriarch Theoctist and the members of the Holy Synod, May 8, 1999. Francis recalled „I have come to contemplate the face of Christ engraved on your Church; I have come to venerate that suffering face which is the pledge of a new hope"[19]. Pope Francis also assured that „I have come here today as a pilgrim, a brother pilgrim who wants to see the face of the Lord in the faces of his brothers and sisters; And looking at you, I sincerely thank you for your hospitality" [20].

Francis recalls his oft-spoken words about the existence of „the fraternity of blood that precedes us and which, like a silent life-giving current, has never ceased to nourish and sustain our pilgrimage down the centuries"[21]. At present, the Pope invites people:

---

[16] Benedykt XVI, *List do Ks. Ioan Robu, Arcybiskupa Metropolitę Bukaresztu w dziesiątą rocznicę wizyty Sługi Bożego Jana Pawła II w Rumunii*, (7–9 MAJA 1999), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090506_ioan-robu.html, access 16.10.2023.

[17] Benedykt XVI, *Uroczystość Objawienia Pańskiego*, Plac Świętego Piotra, 6 stycznia 2012 r. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2013/documents/hf_ben-xvi_hom_20130106_epifania.html, access 16.10.2023.

[18] Benedykta XVI, *Przesłanie do nowych Kardynałów, ich rodzin i pielgrzymów obecnych na Konsystorii*, Sala Pawła VI, 20 lutego 2012 r., https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20120220_nuovi-cardinali.html, access 16.10.2023.

[19] Jan Paweł II, *Przemówienie do Patriarchy Teoktysta i członków Świętego Synodu*, 8 maja 1999 r.; w: *„L'Osservatore Romano*, wyd. pl. n. 7 (214)/1999.

[20] Franciszek, *Spotkanie z Patriarchą Danielem i członkami Świętego Synodu*, 31 maja 2019 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190531_romania-chiesa-ortodossaromena.html, access 16.10.2023.

[21] Ibidem.

„To walk together with the power of memory. It is not a question of remembering the wrongs suffered and inflicted, of judgments and prejudices, of the excommunications that lock us in a vicious circle and lead to sterile attitudes, but of the roots: the first centuries in which the Gospel, proclaimed with parrhesia and anointing, met and enlightened new peoples and cultures; of the first centuries of martyrs, Fathers and confessors of the faith, of the holiness lived and witnessed daily by so many simple people who lived the same Christ"[22].

Like Pope John Paul II, Pope Francis refers to the common roots of the faith he professes. During a video message on the occasion of his upcoming apostolic journey to Romania, he conveyed these words „The bonds of faith that unite us go back to the time of the Apostles, and especially to those of Peter and Andrew, who, according to tradition, brought the faith to your lands. Brothers and sisters, by blood, they too shed their blood for the Lord!"[23].

A particularly important event for the Greek Catholic Church in Romania was the beatification of 7 Greek Catholic Martyr Bishops. Pope Francis, in his homily on the Divine Liturgy for the Beatification of 7 Greek Catholic Martyr Bishops, June 2, 2019, said:

„In the face of fierce opposition from the regime, they showed exemplary faith and love for their people. With great courage and inner fortitude, they accepted harsh imprisonment and every kind of ill-treatment, so as not to renounce their fidelity to their beloved Church. These pastors, martyrs of the faith, have once again appropriated and passed on to the Romanian people a precious heritage that can be summed up in two words: freedom and mercy. (...) All bishops and faithful of the Greek Catholic Church and the Catholic Church of the Latin rite were persecuted and imprisoned"[24].

Referring to contemporary events, Francis recalled the perspective of his teaching during his visit to Romania:

„Dear brothers and sisters, today too we are witnessing the emergence of new ideologies that are quietly trying to assert themselves and uproot our peoples from their richest cultural and religious traditions. Forms of ideological colonization that devalue the person, life, marriage and family"[25]*, and above all „Through alienating proposals as atheistic as those of the past, they harm our youth and children, leaving them without roots from which to grow"*[26]*. Everything then becomes irrelevant if*

[22] Ibidem.

[23] Franciszek, *Wideo przesłanie z okazji jego nadchodzącego podróży apostolskiej do Rumunii*, [31 maja - 2 czerwca 2019], https://www.google.com/search?q=translator&rlz=1C1CHBD_plPL1017PL1017&oq=tr&aqs=chrome.0.69i59j69i57j35i39i650j0i131i433i512j46i131i433i650j69i60l2j69i61.1243j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8, access 16.10.2023.

[24] Franciszek, *Homilia w Boska Liturgia z beatyfikacją 7 Biskupów Grekokatolickich Męczenników*, 2 czerwca 2019 r., https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2019/documents/papa-francesco_20190602_omelia-blaj-romania.html, access 16.10.2023.

[25] Franciszek, *Amoris Laetitia*, 40.

[26] Franciszek, *Christus Vivit*, 78.

„does not serve our immediate interests; People tend to take advantage of others and treat them as objects”[27].

On his return to the Vatican, Pope Francis shared the fruits of his stay on Romanian soil in the following words during the Angelus on June 5, 2019.

„As Christians, we have the grace to live a period of fraternal relations between the different Churches. (...) In Romania, the majority of the faithful belong to the Orthodox Church, now headed by Patriarch Daniel, to whom I address my fraternal and grateful thoughts. The Catholic community, both "Greek" and "Latin", is alive and active. The union of all Christians, though incomplete, is based on the one baptism and is sealed by blood and common sufferings in dark times of persecution, especially in the last century under the rule of atheists. There is also another Lutheran community that also professes faith in Jesus Christ and has good relations with the Orthodox and Catholics. We had a very cordial meeting with the Patriarch and the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church, during which I underlined the desire of the Catholic Church to walk together in reconciled remembrance and towards a fuller unity, as the Romanian people themselves prophetically recalled during this visit of Saint John Paul II”[28].

2. Relations between the Popes and the state leaders of Romania

Another example of maintaining diplomatic relations between the Holy See and Romania is the permanent presence of the Romanian Ambassadors to the Holy See[29]. Each time the Pope presents his credentials, he holds a meeting with the newly appointed Ambassador. On June 8, 1993, Pope John Paul II met with Mr. Gheorghe Pancratiu Iuliu Gheorghiu, the new Ambassador of Romania to the Holy See. As the Pope emphasized, he was the first Ambassador of the new Republic of Romania after 45 years to receive the Letters of Accreditation of the States. These documents allowed for the resumption of diplomatic relations between the Holy See and the Romanian people. As the Holy Father emphasized

„Your Excellency, you recalled the Christian past and the long spiritual tradition to which Romanians remain deeply attached, as a treasure that has shaped the soul of the nation, even in the darkest hours of their recent history under the yoke of Communism”[30]. *The Pope also referred to multiculturalism in Romania „The majority of Christians*

[27] Franciszek, *Laudato Si'*, 123–124.

[28] Franciszek, *Anioł Pański* 5 czerwca 2019 r., https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190605_udienza-generale.html, access 16.10.2023.

[29] Romanian Ambassadors to the Holy See after 1989: Gheorghe Pancrațiu Iuliu Gheorghiu 8 czerwca 1993 r.; Teodor Baconschi, 27 października 1997 r.; Mihail Dobre, 1 czerwca 2002 r.; Marius Gabriel Lazurca, 20 stycznia 2007 r.; Bogdan Tătaru-Cazaban, 21 października 2010 r.; Liviu-Petru Zăpîrțan, 10 listopada 2016 r. http://vatican.mae.ro/node/1109, access 16.10.2023.

[30] Jan Paweł II, *Przemowa do pana Gheorghe Pancratiu Iuliu Gheorghiu,nowego ambasadora Rumunii przy Stolicy Apostolskiej*, Martedì, 8 czerwca 1993, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1993/june/documents/hf_jp-ii_spe_19930608_amb-romania.html, access 16.10.2023.

in Romania belong to the Romanian Orthodox Church. Although they are of different nationalities, especially Hungarian, Catholics – both Romanian of the Byzantine rite and of the Latin rite – want, as they have done in the past, to take an active part in the life of society, in the development of health care, in the education of young people, in the future of the nation, with the benevolent recognition of the authorities"[31].

In 1997, the Pope sent further letters of accreditation to Ambassador Teodor Baconsky, whom he instructed to convey words of respect to Emil Constantinescu, President of Romania, and noted that „In your country, as in other parts of the continent, there are cultural and ethnic minorities and human communities created as a result of immigration. They are a valuable resource for the benefit of all, as they can contribute their own qualities and know-how, thus participating in national development and building bonds between people"[32].

To the next Ambassador, Marius Gabriel Lazurca, on June 1, 2002, the Pope said: „It is widely believed that the democratic, economic and social reforms in which your country has been engaged for some time have reached a satisfactory stage and, despite some disadvantages, are bearing positive fruit for the good of all"[33]. In terms of the country's development, the Pope recommended the possibility of deeper cooperation:

„On this path of renewal, through her structures and in accordance with her knowledge, the Catholic Church makes her intelligent contribution. The Catholic community is known, among other things, for its work in the fields of social assistance, education and health care, as well as for its delicate spiritual ministry of evangelization and pastoral care of souls."[34]

Thanks to the emerging relations, John Paul II also reminded that

„With the necessary prudence, the Special Joint Commission should bear in mind the real and urgent need of the Catholic Church to make sacred buildings available to her. Respect and cooperation would be strengthened if the civil authorities not only helped to find appropriate solutions, but also restituted, on the basis of the criterion of justice, previously confiscated ecclesiastical property, so that the Catholic Church could use it to carry out its duties. Its Mission"[35].

The next Ambassador of Romania to the Holy See was received by the next pope, Benedict XVI, who in his Address to Mr. Mariusz Gabriel Lazurcy on 20 January 2007 emphasized:

---

[31] Ibidem.

[32] Jan Paweł II, *Słowa do Teodora Baconskyego, Ambasadora Rumunii przy Stolicy Apostolskiej*, 27 października 1997r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/october/documents/hf_jp-ii_spe_19971027_ambassador-romenia.html, access 16.10.2023.

[33] Jan Paweł II, *Przemówienie do nowego Ambasadora Rumunii przy Stolicy Apostolskiej*, 1 czerwca 2002 r., p. 2, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020601_ambassador-romania.html, access 16.10.2023.

[34] Ibidem, p. 2.

[35] Ibidem, p. 4.

> *„I would be grateful if you would pass on to Mr Traian Basescu, President of Romania, my cordial wishes for him and for the happiness and prosperity of the Romanian people. I pray that God will accompany everyone's efforts to build an ever more united and fraternal nation. Mr Ambassador, after years of negotiations, your country was right to be officially admitted to the European Union. Your country has a long Christian tradition, vibrant and fruitful in terms of culture, as well as in the dynamics of the various Churches and Ecclesial Communities and their active participation in the life of society."*[36]

Benedict XVI had a similar message with the Diplomatic Corps, as is his custom, when he said „For this reason, I am glad that Romania, rich in the undeniable Christian heritage of the continent, which has made a great contribution to the formation of European peoples and European peoples"[37]. That is why the Pope encouraged

> *„political leaders to pay particular attention to the need for active solidarity among every part of society, in order to prevent the widening gap between those citizens who have legitimate access to the benefits of economic development and those who are progressively marginalised, that is, excluded from this process, as can unfortunately be seen in many modern societies"*[38].

In the aspect of religious freedom, Benedict XVI also reminded the Romanian Ambassador to the Holy See:

> *„I also hope that the principles governing religious freedom, which is a fundamental freedom, will be duly respected, especially if they concern the Greek Catholic Church. I know that, for her part, the Catholic Church is always ready to explore, in a spirit of dialogue with the competent authorities, means of overcoming possible problems that may arise in their relations with one another. This will make an important contribution to social peace. In particular, I hope that the European Ecumenical Meeting to be held in Sibiu next September will be an important turning point on our journey towards unity, which we have set out together"*[39].

Also the next pope Francis, during his pilgrimage to Romania, began his speeches with greetings of the state authorities. He did so, for example, in the Presidential Palace on 31 May 2019.

> *„I extend my cordial greetings and thanks to the President for the invitation to visit Romania and for the kind words of welcome addressed to me, which he also addressed in the name of the other civil authorities and of your beloved people. I greet the*

---

[36] Benedykt XVI, *Przemówienie do pana Mariusza Gabriela Lazurcyego nowego Ambasadora Rumunii przy Stolicy Apostolskiej*, 20 stycznia 2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20070120_ambassador-romania.html, access 16.10.2023.

[37] Benedykt XVI, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego*, 8 stycznia 2007 r.; L' Osservatore *Romano [ORE],* 17 stycznia, s. 7.

[38] Benedykt XVI, *Przemówienie do pana Mariusza Gabriela Lazurcyego,* op. cit.

[39] Ibidem.

members of the Diplomatic Corps and the representatives of civil society gathered here. I am pleased to be in your beautiful land, twenty years after the visit of Saint John Paul II, and while Romania, for the first time since its accession to the European Union, has been experiencing the last thirty years since Romania freed itself from a regime that oppressed civil and religious freedom and isolated it from other European countries, which led to the stagnation of its economy and the exhaustion of its creative powers. During this period, Romania was committed to building a democratic project through the pluralism of political and social forces and their mutual dialogue, for the fundamental recognition of religious freedom and the full integration of the country into the wider international context"[40].

Conclusions

The paper shows the process of building relations between the Holy See and state and religious leaders in Romania. The basic condition for the creation of the above relations was the change of the political system that took place in Romania after the fall of the regime.

The beginnings of the relations between the Christian hierarchs and the Holy See were the visits of pastors to the Vatican starting from 1991. The statements of the pope during his visit 'Ad limina' in 1995 presented in the work emphasize that the pope defined bishops as pastors of communities of various rites.

The first manifestation of building dialogue on the part of the state was the renewal of diplomatic relations of the Holy See in the person of the Romanian Ambassador to the Holy See. The important words of successive popes, included in the Letters of Credentials of each successive Ambassador to the Holy See, showed their concern for building Christian unity in Romania, as well as indicated the topicality of the issues that were raised.

The breakthrough of the relationship was the pilgrimage of John Paul II to Romania in 1999. The Pope's description of the purpose of the visit as "strengthening the ties between Romania and the Holy See, which have been so important for the history of Christianity in the region", is still the foundation for building ties between the communities in question. An example of the search for a common goal were the following words of John Paul II spoken during the Regina Coeli prayer on May 9, 1999: „In the Romanian Orthodox Church and the Romanian Catholic Church, may there be a single hymn of praise to the Lord"[41]. Also, the words spoken after the Pope's return to the Vatican testify to the mission of successive popes on the Holy See „What a blessing it is for Christians to breathe the two "lungs" of the

[40] Franciszek, *Spotkanie z przedstawicielami władz*, Bukareszt, Pałac prezydencki 31 maja 2019 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190531_romania-autorita.html, access 16.10.2023.

[41] Jan Paweł II, *Regina Coeli,* 9 maja 1999 r., p. 2, op. cit.

Eastern and Western traditions"[42]. At this point, it is necessary to emphasize the reference and memory of John Paul II, Benedict XVI and Francis to the Greek Catholic Church in Romania, who treat the believers with great care and respect, raising 7 bishops to the altars and appointing subsequent cardinals to the service of the universal Church.

An example of building relations between the Holy See and the Orthodox Church in Romania was the Joint Declaration of Pope John Paul II and Patriarch Teoctist, signed in the Vatican on October 12, 2002. The joint declarations were sustained by the celebration of the 10th anniversary of the memorable visit to Romania of the Servant of God John Paul II, during the time of Pope Benedict XVI, and the pilgrimage of Pope Francis in 2019 on the 20th anniversary of John Paul II's visit to Romania.

The examples of relations between popes and state and religious leaders in Romania presented in the paper testify to the current path of building unity and proper diplomatic relations between the Holy See and Romania.

[42] Jan Paweł II, *Homilia podczas podróży Apostolska do Rumunii*, Bukareszt, 12 maja 1999 r., p. 3, op. cit.

1948 sau comuniunea celor răi

Alberto CASTALDINI*

1948 or the Communion of the Wicked. The suppression of the Greek-Catholic Church was not only a political and legal act, but the planned exercise of an ungodly alliance, aimed at breaking up and suffocating that community of souls which for generations had constituted a glue of Transylvanian society, with its multicultural and multifaith identity. Through the trials of history, through hope, prayer and grace, the Greek-Catholic Church had led each of its members to transcendence and to that dimension of civil coexistence on which all cooperation among men is based. The impious communion, which was the inspiration and development of persecution, not only put ideology and injustice, the exercise of power and violence before confessional freedom, but profaned with repeated and deeply rooted sin, which had become a system, the principles of every coexistence.

Keywords: Greek-Catholic Church; 1948; *mysterium iniquitatis*; totalitarianism; *communio sanctorum*.

Următoarele considerații nu privesc doar trecutul României, ci sunt dramatic de actuale deoarece se referă la aderarea omului la misterul *lucrător* al răului. Anul 1948 devine o paradigmă istorică a modului în care fidelitatea și trădarea străbat relația noastră cu Dumnezeu, reflectată fiind în relația noastră cu oamenii. Fenomenul este străvechi și răspândit, concretizat în viața reală și îi privește atât pe credincioși cât și pe necredincioși. Încă de la începutul mileniului III, acesta pare să influențeze și să presupună – ca și în anii 40 ai secolului trecut – sfera socială și pe cea politică, cu inițiative și decizii care trezesc dezbinare și calcă în picioare principiile și valorile fondatoare.

Relativismul ideologic a înlocuit totalitarismul fascist sau comunist, dar apostazia oamenilor folosește încă o dată violența.

Chiar și păcatul are nevoie de relațiile dintre oameni pentru a-și căpăta acea putere care îi ascunde mizeria. Un regim care se pretinde democratic și popular poate să-i fie masca ideală. Mai mult, așa cum există comuniunea sfinților, există și *comuniunea celor răi* care animă grupuri de interese și putere, ideologii și sisteme politice, dictaturi sau democrații. Deseori aceasta e deghizată în credibilitate.

---

* Phd in Philosophy, Professor h.c. – Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, e-mail: acastaldini@libero.it

Această comuniune con-*lucrătoare* în rău creează o tovărășie a păcatului, în care fiecare persoană formează o singură specie, în ciuda individualităților lor. Deși e formată din persoane distincte, adeziunea lor la rău face ca ea să fie o masă unică. Atenție însă: acest corp este o legătură în care fiecare con-lucrare este puternică sau dezintegrantă, pentru că ura și păcatul împiedică orice relație adevărată care se poate naște chiar și între persecutori. Din această cauză, după ce și-a rănit chipul și odată cu el pe cel al altor oameni, omul cade într-o singurătate ce duce la pierderea sensului și scopul condiției sale de creatură. Sfântul Paul pare să confirme în termeni militari modul în care dușmanii sângelui și cărnii (Efeseni 6,12), cei răi care se conformează „maimuței lui Dumnezeu", sunt un fel de persoană colectivă datorită căreia răul acționează în opoziția sa feroce față de misterul dragostei. Aderarea la cel dintâi, ruptă în sine, provoacă în cele din urmă spulberarea oricărei comuniuni etice posibile în conștiința unitară a omului, frângând însăși comuniunea sfinților, care este o comuniune spirituală, pentru împărăția lui Dumnezeu, cu relații autentice. Comuniunea de speranță și mântuire este cea care ne invită să trăim viața pământească din plin, inclusiv sfârșitul ei. Opusul unei comunități unite în caritate este o retragere în sine care împiedică înțelegerea, spre bine, a valorii fericirii și împiedică realizarea acesteia, închizând persoana de viață. Aceasta era condiția societății românești, iar în cadrul acesteia a Bisericii Greco-Catolice de după 1948: o crimă împotriva unei întregi comunități, lipsită de libertate, de comuniune spirituală precum și de posibilitatea de a-și exprima public responsabilitatea etică.

După suprimarea Bisericii Greco-Catolice, asupra comunității credincioșilor s-a lăsat o ceață atât de deasă încât până și respirația a fost împiedicată. Timp de patruzeci de ani nu a existat o viață: chiar și acea trezire a inimii și a minții pe care se întemeiază judecata și răscumpărarea a fost împiedicată. Strategia a fost subtilă și evidentă în același timp. După cum scria Heinrich Spaemann, referindu-se la Evanghelia după Ioan (8.44; 12.31), asediul puterilor care se opun mântuirii, îndepărtându-l pe om de Dumnezeu, este construit în trei cercuri: cercul *minciunii*, cercul *avuției* și cercul *nimicirii*. Această triplă tactică s-a manifestat clar în experimentele totalitare din secolul trecut, ca și în crizele actuale: terorismul global, valorile și principiile fundamentale negate, războiul din ce în ce mai răspândit, pandemia. Aceste evenimente trebuie să ne trezească atenția și vigilența. În urmă cu jumătate de secol, în Audiența Generală din 15 noiembrie 1972, Papa Paul al VI-lea avertiza împotriva „*seducțiilor ideologice ale erorilor la modă, fisuri prin care Cel Rău poate pătrunde cu ușurință și altera mentalitatea umană*". Acele cuvinte ale pontifului sunt confirmate de faptele pe care le trăim astăzi, în anul 2023.

Pentru a rupe asediul la care suntem supuși de timpul în care ne aflăm, pentru a rupe acest lanț al supunerii, avem Crucea: ea a fost și crucea Bisericii Greco-Catolice Române, a episcopilor ei, a preoților ei și a credincioșilor ei. În fața crucii

lui Isus, oamenii și îngerii au fost chemați să se hotărască dacă să adere la lumină sau la întuneric. Această alegere se bazează pe libertatea creaturilor, iar libertatea lor se exprimă pe deplin în umbra aceleiași cruci, care este manifestarea supremă a iubirii în libertate, fiind fundamentul ei surprinzător. Fără iubire, fără libertate, fără sacrificiu, nu poate exista speranța mântuitoare. Astăzi ca și în 1948, chiar dacă scenariul politic s-a schimbat, cele afirmate sunt mai adevărate decât am fi crezut.

Crucea este adevăratul tron al libertății, cel de pe care Cristos își exercită măreția regală, întemeiată pe iubire, dreptate și adevăr. Iar suveranității sale îi suntem și noi asociați, prin suferințele îndurate. Acesta este oficiul căruia i se opune domnia pământească a diavolului și a slujitorilor săi, cea întemeiată pe puteri lumești, pe abuzul de libertate și pe refuzul *ființării*. Este o dominație care în prezent apare din ce în ce mai înrădăcinată, mai extinsă și mai ales mai mimetică, fiind confundată prin afirmarea valorilor și principiilor garantate de scheme democratice. În realitate acestea sunt în mod exclusiv imanente, excluzând transcendența din orizontul personal și din ordinea politică.

Jean Daniélou a afirmat că Dumnezeu a trimis îngeri fiecărei națiuni a pământului pentru a o păzi înainte de venirea mântuitoare a lui Cristos, regele universului și, prin urmare, fiecărui popor. Dar acest lucru nu i-a împiedicat pe demoni să inducă în eroare oamenii și conducătorii lor. De aici, neschimbată până astăzi, aspirația diabolică de a influența poporul, inspirându-i conducătorii și inducându-le în eroare voința generală. În felul acesta este împiedicată slujirea îngerilor credincioși, mediatori cerești între Dumnezeu și omenire.

Biblistul Heinrich Schlier a scris că, în cadrul Sfintei Scripturi, atunci când puterile demonice acționează, pare că „*situațiile și oamenii sunt modelați și dirijați de o cunoaștere și voință impenetrabile și misterioase*”. Ființele personale le animă și direcționează strategiile fiind perceptibile „*sub forma unei puteri inteligente libere*”. Ele subjugă viața instituțională, animând-o cu un spirit de înșelăciune și opoziție care, pentru a-și atinge obiectivele, inspiră „*puterea forțelor politice care se lasă dominate de el*”. Spiritul totalitar înrobește și călăuzește supușii săi, strict împărțiți între prieteni sau dușmani ai puterii sale pământești, drept cooperatori sau nu ai proiectului său de moarte. Astfel lumea se trezește cufundată rapid în perspectiva sa de ură și opoziție.

Teologul Alois Winklhofer a vorbit chiar despre un *contra-regat* întemeiat cu siguranță nu pe ordinea iubirii, ci pe „anarhia urii”, și care prin ură se opune acelei ordini a creației care poartă pecetea divină. De asemenea, se poate vorbi de un *contra-corp* mistic, format dintr-o personalitate colectivă care reunește îngeri și oameni căzuți, uniți prin aversiunea față de lucrarea lui Dumnezeu, constituind o armată care alimentează în mod neobosit răfuiala, sufocând speranța cu ajutorul terorii. Contra-împărăția răului își are fundamentele, legile și ideologia sa, dar mai

ales un principiu inspirator care animă deciziile și inițiativele „conducerii” sale și ale „cetățenilor” săi: care lucrează «de parcă Dumnezeu nu ar exista."

La fel ca îngerul căzut, chiar și puterile pământești îl pot nega pe Dumnezeu, devenind „puteri a întunericului”. Statul este acea entitate a puterii care în Apocalipsă se manifestă într-o înspăimântătoare apoteoză anti-Cristos. Conduita sacrilegă a unui stat prin politicienii săi care trădează ordinea morală, neascultând de Dumnezeu pentru a se supune oamenilor, nu face altceva decât să-l golească de toată autoritatea. Iar oamenii care s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu sunt la rândul lor supuși puterii, căreia îi aduc onoruri și cult. Oricine le celebrează sau care participă la ele este îndatorat acestei puteri. Îngrijorarea oamenilor de a fi expulzați din împărățiile acestei lumi îi împinge să abandoneze orice rezerve morale pentru a nu se lipsi de ceea ce au obținut deja cu un preț greu. Comunitatea oamenilor răi devine curând o hoardă, pentru că își răspândește violența, copleșește și mătură (dacă nu supune) comunitatea. Cei care dețin puterea în această lume pot, dacă doresc, să ajute la construirea acelei *contra-împărății* care urmărește să saboteze Împărăția lui Dumnezeu. Ambiția oarbă care alimentează acești conducători dezintegrează și corupe societatea până la a o subjuga.

Prin urmare, această lume rămâne singura mare oportunitate pentru rău. Dar istoria lumii este mai presus de toate istoria mântuirii, dezvoltată pe o singură axă temporală, care își găsește piatra de temelie în Cristos, în prezența Lui și merge de la creație până la învierea cărnii. În această perspectivă mântuitoare, pătrunsă de împlinirea progresivă a zilelor, timpul „*are un sens*”, pentru că „*durata sa este creatoare*” (Gustave Thils). A lipsi timpul de acel sens, așa cum s-a întâmplat în 1948, negându-i putința de a vedea și transcende trecerea zilelor, înseamnă a ignora sau chiar a respinge acea durată rodnică, de parcă timpul și odată cu el istoria întreagă ar trebui să fie încetinite sau mai rău: a-l goli, pentru a pune în pericol planul creației. Acesta este un plan opus acelei *intenții dumnezeiești*, libere și roditoare, al cărei scop se manifestă în continuitatea generațiilor și a lucrărilor lor: o continuitate pe care, în ciuda marilor încercări, Biserica Greco-Catolică a păstrat-o până astăzi.

Bibliografie

A. Castaldini, *Dolore del mondo e mistero di iniquità. Il male in Romani 8, 18–39*, Canterano (Roma), Aracne, 2020.

A. Castaldini, *L’adesione diabolica. Una sfida antica fra dannazione e salvezza*, Milano, Sugarco, 2023.

J. Daniélou, *Les Anges et leur Mission d’après les Pères de l’Église*, Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1952.

Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

H. Schlier, *Demoni e spiriti maligni nel Nuovo Testamento*, in Id., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, tr. it., Brescia, Paideia, 1976, pp. 189–206.

H. Spaemann, *Il maligno. Conoscerlo e vincerlo secondo la Bibbia*, tr. it. Roma, Città Nuova, 1995.

G. Thils, *Teologia della storia*, tr. it. Alba (CN), Paoline, 1967

A. Winklhofer, *Traktat über den Teufel*, Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1961.

Comment rester fidèle face à la persécution ? Une interprétation biblique de la souffrance – 1 Pierre

Antoniu CHIFOR*

How to remain faithful in the face of persecution? A Biblical Interpretation of Suffering – 1 Peter. The article examines the fidelity facing persecution through a biblical interpretation, focusing on the first letter of Pierre. It explores the complexity of suffering from a Christian anthropological perspective, its universal nature, and various cultural interpretations. The article also examines the hermeneutic of suffering in the Old Testament, revealing various perspectives on its nature. It also explores how suffering can be integrated into a larger perspective, particularly through the prism of love, as seen in the First Letter of Peter. The article also discusses the perspective of suffering in the New Testament, highlighting Jesus' warnings about persecution. Finally, it highlights the duality between suffering and joy, encouraging believers to maintain faith despite difficulties.

Keywords: sufferance, persecution, faith, joy, experience.

Pour répondre à la question soulevée par le titre de ce travail, il est important de comprendre d'abord que les chemins de Dieu sont inexplorables et que Dieu est libre de toute décision. Cependant, la Bible nous donne quelques explications sur ce pourquoi le Seigneur peut permettre ces moments d'épreuve dans la vie des hommes et particulièrement dans la vie de ses enfants.

Mais avant de regarder de plus près comment la Bible articule les multiples dimensions de la souffrance arrêtons nous a la manière dont **l'anthropologie** chrétienne définit la souffrance.

La définition de la souffrance peut varier selon les perspectives théoriques, les cultures étudiées et les contextes de recherche. Cependant, l'anthropologie considère généralement la souffrance comme une expérience humaine complexe qui peut être influencée par des facteurs biologiques, psychologiques, sociaux et culturels.[1]

L'anthropologie reconnaît que la souffrance est culturellement construite. Ce que les gens considèrent comme douloureux dans une culture peut différer de ce qu'ils considèrent dans une autre. Les normes culturelles, les croyances religieuses,

---

* Profesor asociat, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai.

[1] Joaquín ALGRANTI, *Souffrance sociale et religion*, *Socio-anthropologie* [En ligne], 25–26 | 2010, mis en ligne le 14 novembre 2012, consulté le 24 octobre 2023. URL : http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/1277 ; DOI : https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.1277.

les pratiques rituelles et les systèmes de soutien communautaires ont un impact significatif sur la manière dont la souffrance est comprise et gérée. Les facteurs sociaux tels que les inégalités, les injustices, les conflits et les dynamiques de pouvoir ont un impact significatif sur la souffrance. Il est possible de considérer la souffrance comme une construction symbolique influencée par les systèmes de signification culturels. Les rituels et les représentations symboliques peuvent affecter la façon dont les gens perçoivent leur souffrance et la placent dans un contexte plus large de leur expérience du monde. Elle peut étudier comment les individus vivent la souffrance au niveau personnel tout en explorant les dimensions collectives de la souffrance partagée au sein d'une communauté ou d'une société. [2] Cette expérience qui peut être à la foi individuelle et collective. Dans ce sens-là, Harrington définit la souffrance en tant que réalité universelle:

> *Tout être humain, à n'importe quel moment de sa vie, expérimente en soi-même, et contemple chez les autres, la souffrance. Ainsi les perspectives y divergent: il y a ceux qui se révoltent contre elle, en arrivant même à invectiver Dieu et les autres: il y a ceux qui se résignent passivement, en se limitant à hausser les épaules ou l'âme; il y a, finalement, ceux qui essaient de la vivre dans un horizon plus vaste, en essayant de l'intégrer sous la clef de l'amour.*[3]

La souffrance est universelle, ce qui explique la variété des façons dont elle peut être abordée, allant de la révolte à la résignation, jusqu'à la tentative d'intégration dans un cadre plus large, y compris celui de l'amour, thématique identifié au sein du christianisme. Puis il y a les diverses manières dont les gens réagissent à la souffrance. Certains peuvent exprimer une révolte en contestant l'existence et Dieu et la nature. D'autres peuvent vivre la souffrance dans un contexte plus large en tentant de l'intégrer à travers le prisme de l'amour, tandis que d'autres peuvent adopter une attitude de résignation passive. Cette diversité met en évidence la complexité de la souffrance humaine.

En cherchant à intégrer la souffrance sous la forme d'amour, certains essaient de la vivre dans un horizon plus large. Cela peut être interprété comme une tentative de trouver un sens à la souffrance, de trouver des significations plus profondes, et peut-être même transformer la souffrance en une expérience qui aide à grandir spirituellement et humainement, voir la joie dans la souffrance[4], thème qu'on trouve en abondance dans la Première lettre de Pierre.

---

[2] Frédéric CHAUVAUD, *Souffrance sociale et système des émotions : L'exemplarité des parcours individuels en France au xix^e^ siècle* In : *Histoires de la souffrance sociale : xvii^e^-xx^e^ siècles* [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2007 (généré le 24 octobre 2023). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pur/6701>. ISBN : 9782753529861. DOI : https://doi.org/10.4000/books.pur.6701.

[3] Daniel J. HARRINGTON, *Why do we suffer? A scriptural approach to the human condition*. Franklin: Sheed & Ward, 2000, 2.

[4] de VILLIERS, J. L, *Joy In Suffering In 1 Peter*, in *Neotestamentica*, vol. 9, 1975, pp. 64–86. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/43048949. Accessed 24 Oct. 2023.

Ces points de vue soulignent les réponses humaines à la souffrance, tant du point de vue anthropologique que théologique. De plus, elles soulignent l'importance de chercher le sens et la compréhension dans la manière dont les gens traitent et vivent la souffrance. La souffrance doit être intégrée dans une dynamique de développement. La foi apporte ainsi une dimension paradoxale, d'un paradoxe mal compris. C'est une voie, selon la perspective des premiers chrétiens, voie qui reprend les différents éléments du déploiement : le corps, l'esprit, l'âme, la relation, la vie spirituelle.

La Bible offre une richesse de récits qui décrivent des parcours difficiles, des épreuves et des moments de désespoir, mais qui mettent également en lumière la possibilité de surmonter ces obstacles.

Les histoires bibliques comportent souvent des thèmes de rédemption, de résilience et d'espoir.

De plus, la Bible contient des enseignements moraux et spirituels qui peuvent aider à trouver le sens et la compréhension face aux souffrances et aux injustices. De nombreux textes bibliques nous décrivent des situations ou les gens font face à une multitude d'épreuves physiques, psychologiques ou spirituelles, telles que la maladie, la pauvreté, la vulnérabilité, la mise en danger, la guerre, la persécution, l'exil, le découragement, le silence de Dieu et la perte de sens contiennent un message d'amour, de compassion et de solidarité qui peut être une source d'inspiration et de réconfort.

L'herméneutique de la souffrance dans l'Ancien Testament

Les divers courants du Judaïsme présentent une compréhension particulière de la souffrance, influencée par ses interprétations des textes sacrés, sa philosophie et son histoire. Robinson nous offre une compréhension variée de la souffrance dans la Bible en six points:

Retributif : La souffrance est souvent considérée comme une directe conséquence des péchés de l'individu ou de la communauté. Il s'agit d'un exemple de la justice divine, où la punition est proportionnelle à la gravité du péché.
Educatif : La souffrance est considérée comme une méthode de correction ou de discipline. Elle vise à donner aux gens des leçons importantes et à les amener à se repentir de leurs mauvaises actions.
Éprouvatoire : La souffrance est perçue comme un moyen de purifier et de tester la foi. Il peut être considéré comme un processus par lequel la personne devient plus forte et plus fidèle à Dieu.
Révelation : La souffrance est considérée comme un moyen pour que quelqu'un développe sa compréhension de Dieu. Elle peut entraîner une recherche spirituelle plus profonde et une relation plus personnelle avec le divin.
Sacrificiel : La souffrance est considérée comme un sacrifice à Dieu. Des passages comme Ésaïe 53, qui décrit la souffrance du Serviteur comme un sacrifice pour le salut, soutiennent cette perspective.

Eschatologique : La souffrance est considérée comme un événement de la fin des temps ou des événements messianiques. Avant l'avènement d'une ère nouvelle ou du règne messianique, elle est souvent associée à des périodes de tribulation.[5]

La Bible hébraïque, ainsi que les écrits des prophètes, abordent régulièrement l'idée que la souffrance est une conséquence des actions humaines, en particulier la désobéissance ou le péché. Le prophète Isaïe se concentre principalement sur les conséquences des actions d'Israël et leur relation avec Dieu. Il met régulièrement l'accent sur la conduite morale et éthique du peuple d'Israël. Il est possible de considérer la destruction et la souffrance que prédit Ésaïe comme un châtiment divin pour la désobéissance de la nation aux commandements de Dieu. Selon cette perspective, la souffrance est rétribuée et l'adversité est considérée comme un résultat direct de l'iniquité.

Le concept de souffrance comme conséquence de la désobéissance n'est pas unique à Isaïe ; d'autres prophètes, comme Jérémie et Ézéchiel, transmettent également des messages similaires sur la relation entre les actions du peuple d'Israël et les difficultés auxquelles ils sont confrontés.

Il est important de noter que si certains prophètes mettent l'accent sur l'aspect rétributif de la souffrance, il existe d'autres points de vue dans la Bible hébraïque qui offrent des explications alternatives, telles que les buts rédempteurs ou éducatifs de la souffrance. La diversité des points de vue dans les textes bibliques reflète les débats théologiques et éthiques complexes au sein de l'ancienne communauté israélienne.[6]

La révélation judéo-chrétienne évoque l'épreuve par le biais de la tentation, sans donner de préjugés sur les résultats. L'épreuve en soi n'est ni bonne ni mauvaise, mais elle laisse l'incertitude sur les réactions provoquées. Elle évoque la relation entre Dieu et l'homme comme une mise à l'épreuve réciproque : Dieu sonde le cœur de l'homme pour "l'humilier et connaître ses sentiments" lors de la "traversée du vaste et affreux désert" (Dt 8,2 et 1,19). De son côté, l'Homme critique Dieu, le tente et même le provoque. Au-delà de l'anthropomorphisme de ces expressions, il est évident que l'imprévu menace la relation et ébranle les bases de la confiance mutuelle. L'homme fait l'expérience de la fidélité de Dieu lors de la relecture de l'événement : "Dieu m'a mis à l'épreuve, mais Dieu est fidèle"(Ps 118). L'épreuve peut alors se transformer en un événement fondateur, comme dans l'histoire d'Abraham.

Le récit de Job est complexe et offre des enseignements profonds sur la souffrance, la fidélité à Dieu malgré les difficultés et la recherche de sens pendant les périodes difficiles. Malgré l'absence apparente de réponses immédiates à ses

---

5 H. Wheeler ROBINSON, *Suffering Human and Divine* (New York, NY: Macmillan, 1939), 31–48 in Pienaar, F.-J. (2019). Called to Suffer: The Role of Suffering in Christian Formation in First Peter. ProQuest Theses and Dissertations.

6 Cf. Van NIEUWENHOVE, R. (2005). *The Christian response to suffering, and the significance of the model of the Church as Body of Christ.* Angelicum, *82*(3), 595–609. http://www.jstor.org/stable/44616796.

souffrances, Job devient un modèle de persévérance et de foi, dépassant la compréhension conventionnelle de la douleur et du mal. Le propos de Job n'est pas sur ou devant la souffrance, mais dans la souffrance, qui est vécue comme affect et comme destin. Le mutisme est le premier stade de la souffrance de Job. Il entre dans un silence ou une prostration pendant un temps qui est une plénitude, car c'est la semaine qui est l'unité du temps vécu. Ce temps est symbolique et peut durer une vie entière. Ensuite, Job s'exprime. Le passage à une attitude où il se développe dans son humanité, du point de vue qui est nôtre dans cette étape de la réflexion, est représenté par cet acte de prise de parole. Cette évolution peut être interprétée comme une transformation intérieure de Job face à sa souffrance, peut-être passant de l'acceptation silencieuse à une confrontation verbale.

Job apparaît comme un personnage qui refuse de renoncer à son désir de vivre et conteste les tentatives de ses amis de le calmer. Sa prise de parole est une déclaration de sa vraisemblance et de sa résistance face à des circonstances douloureuses. Lorsque la parole exprime la souffrance, elle joue pleinement son rôle, a une puissance particulière. Elle ne parle pas seulement de la douleur actuelle, mais elle se concentre sur l'avenir, peut-être en cherchant un sens ou une transformation. Bien que Dieu semble initialement indifférent aux souffrances de Job dans le récit de Job, il s'adresse à lui d'une manière puissante à la fin du livre.

L'idée que Job se donne continuellement comme cadeau à partir de l'intérieur de la souffrance peut être interprétée comme une transformation intérieure de Job au cours de son expérience difficile. Sa souffrance le conduit à une plus grande compréhension de la nature de Dieu et à une humilité plus profonde.[7]

Persécution et souffrance dans le Nouveau Testament

La révélation biblique, même si elle ne le nie pas, n'est pas restée sur le concept de souffrance à ce stade. Le Nouveau Testament a fait beaucoup de progrès dans la révélation biblique.

Le Nouveau Testament aborde le thème de la souffrance de diverses manières, en mettant l'accent sur la souffrance du Christ et les difficultés auxquelles ceux qui le suivent sont confrontés. Le concept de souffrance est étroitement lié au récit chrétien et reflète l'expérience humaine plus large de la souffrance, de l'adversité et du désir de rédemption. Dieu, n'a pas rendu à l'humanité quelque placebo verbal pour remédier nos souffrances. Il s'est donné lui-même amoureusement d'une manière infinie.[8]

---

[7] Cf. John PORTMANN – *When bad things happen to other people*. New York: Routledge, 2000, pp. 147ss.

[8] Alexandre Freire DUARTE, *Pourquoi Dieu nous laisse-t-il souffrir? La souffrance et la spiritualité chrétienne* in https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/19171/1/Pourquoi%20Dieu%20nous%20laisse-t-il%20souffrir....PDF.

Jésus révèle à plusieurs reprises dans les évangiles sa souffrance à venir, en particulier à Jérusalem. Cela comprend des références telles que celles trouvées dans Matthieu 16:21, où Jésus commence à expliquer à ses disciples qu'il doit aller à Jérusalem et souffrir beaucoup de la part des anciens, des chefs des prêtres et des scribes. Après sa résurrection, Jésus explique à ses disciples que sa souffrance était en accord avec les Écritures. Dans ce sens la Luc 24:24,46 souligne que ces événements devaient s'accomplir pour que la rédemption se produise. Par son sacrifice, il offre la possibilité de réconciliation et de restauration de la relation brisée par le péché. Cette partie essentielle de la théologie chrétienne de la croix et de la résurrection fut développé au long des siècles par les Peres de l'Église et par les théologiens.[9]

Les Évangiles mettent en évidence que la souffrance ne peut être évitée pour ceux qui suivent Jésus. Dans Matthieu 10, 17–33 Jésus avertit ses disciples des défis auxquels ils devront faire face pour le suivre, il parle de la persécution, de la trahison et de la division qui se produira au sein des familles à cause de l'allégeance à Lui.

L'Evangile de Jean est explicite aussi sur le fait que la souffrance n'est pas seulement une possibilité, mais une partie attendue de la discipline. (Jean 15, 20–21).

Aussi l'appel de Jésus pour ses disciples à prendre la croix et le suivre marque une volonté de supporter la souffrance et même la mort pour le bien de l'Évangile (Matthieu 16, 24–25 ; Marc 8, 35). Ce concept paradoxal de perdre sa vie pour la retrouver est un thème central de la discipline chrétienne. Quand Jésus parle de la persécution accrue des derniers temps, en encourageant ses disciples avoir la patience, favorise le concept de persévérance face à la douleur et la protection divine.

Le Livre des Actes raconte l'histoire de la communauté chrétienne primitive en mettant l'accent sur le courage, la résilience et la direction divine qui les a soutenus à travers les moments difficiles et les périodes de tribulation. La mort de Stéphane marque le début d'une série de persécutions contre les premiers disciples (Actes 6:8–7:60 ;) ou la grande persécution de Jérusalem qui forcent les croyants à se disperser dans d'autres régions (Actes 8:1–3). La persécution intense contre les leaders chrétiens et les défis de l'opposition rencontrés dans la diffusion de l'Évangile reflètent la manière dont la communauté chrétienne primitive a su surmonter les épreuves grâce à la foi, à la prière, et à la direction divine (Actes 16:19–40, 17:32, 19:23–40; Actes 20:19, 14:22).

Des informations supplémentaires sur les expériences de souffrance pour devenir chrétien peuvent être trouvées dans les lettres du Nouveau Testament, en particulier celles écrites par Paul et 1 Pierre. Ces lettres abordent les difficultés auxquelles sont confrontées les premières communautés chrétiennes et les individus, offrant encouragement, direction et réflexion théologique sur la nature de la souffrance dans la vie chrétienne.

---

[9] Cf. François VARILLON – *Vivre le christianisme, vol. 3: la Pâque de Jésus*. Paris: Bayard, 2000, p. 56.

Dans Colossiens 1:24, Paul compare la valeur de ses "souffrances" à celle des "afflictions" du Christ "pour le bien de l'Église". "Je me réjouis maintenant de mes souffrances à votre place, et je complète ce qui reste des souffrances du Christ pour son corps, c'est-à-dire l'église dans ma chair". Paul parle ici de remplir ce qui manque dans les afflictions du Christ pour le bien de son corps, l'église, en soulignant un sentiment de participation à l'œuvre rédemptrice du Christ.

Selon la sotériologie de Romains 8, les différents aspects de l'expérience chrétienne énumérés dans les versets 8:12–17a, tels que le fait d'être guidé par l'Esprit de Dieu et l'identité des croyants en tant qu'enfants de Dieu et héritiers conjoints avec Christ, sont considérés comme incomplets à moins que l'on ne soit également prêt à souffrir comme Christ l'a fait. Il est suggéré que la souffrance partagée avec Christ est un élément essentiel de la réalisation complète de l'héritage chrétien.[10]

Dans Romains 5:3, Paul suggère que la souffrance entraîne l'endurance, le caractère et l'espérance favorisant un sentiment d'unité et de solidarité entre les croyants.

Dans la lettre aux Thessaloniciens, Paul mentionne que l'incapacité des croyants à faire face aux épreuves aurait pu avoir un impact négatif sur leur réussite spirituelle (2 Thessaloniciens 1:4–5). On voit bien selon cette déclaration que la persévérance dans la foi est cruciale, même dans les moments difficiles.

Enfin, le livre de l'Apocalypse, qui décrit le cours de l'histoire dans le langage apocalyptique, aborde le thème de la souffrance des chrétiens qui continuent d'être des témoins fidèles de Jésus subissent déjà une période de tribulation, ou ils vont affronter de nombreuses autres difficultés (Apoc 6: 9–11, 7: 13–17, 11: 3–13). L'Apocalypse se termine par une image d'espoir et l'assurance du retour imminent de Jésus (Apocalypse 21:1–4). La nouvelle création, exempte de souffrance, est une promesse de rédemption et de restauration complète ou toute souffrance prendra fin dans la présence glorieuse de Dieu.

Est-ce qu'il y a de la joie dans la souffrance et la persécution? Interprétation de 1 Pierre

Souvent, la première lettre de Pierre est caractérisée par l'accent mis sur la souffrance, mais de manière intéressante, elle équilibre cette position avec une thématique importante de la joie. La lettre se distingue par cette dualité entre la souffrance et la joie, elle explore des sujets tels que la souffrance, la persévérance dans la foi, la sainteté et la responsabilité chrétienne. En soulignant que l'espérance

[10] James A. KELHOFFER, *Withstanding Persecutionas a Corroboration of Legitimacy in the New Testament:Reflections on the Resulting Ethical and Hermeneutical Quandary*, in https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:385549/FULLTEXT01.pdf.

et la rédemption sont des réalités durables, elle encourage les croyants à maintenir leur foi malgré les difficultés.

L'intention générale de la Première lettre de Pierre est donné par l'écrivain lui-même dans 5:12 : "Je vous écris cette brève lettre avec l'aide de Silvanus, que je considère comme un frère digne de confiance, je vous écris ces quelques mots pour vous exhorter, et pour attester que c'est vraiment dans la grâce de Dieu que vous tenez ferme". Dans la lettre elle-même, il est évident que les communautés chrétiennes vers lesquelles elle a été envoyée ont été perplexes par la cruelle souffrance et la persécution auxquelles elles ont été soumises. Il leur rappelle que leur souffrance n'est qu'un test ou une épreuve de leur foi parce qu'ils sont le peuple choisi de Dieu.

Tout au long de la lettre, l'auteur utilise les souffrances du Christ comme modèle. Les destinataires sont invités à considérer les souffrances que Christ a endurées comme un exemple à suivre dans leurs propres épreuves. La souffrance suggère que les épreuves et les persécutions des destinataires ne sont pas simplement des événements malheureux, mais qu'elles peuvent être intégrées dans un plan divin plus vaste. Les opinions divergent sur la nature exacte de ces afflictions et la date à laquelle elles ont eu lieu.

Comme R. Skaggs remarque,

> *Avant l'écriture de 1 Pierre, le terme «pasxo» (souffrance) a une longue histoire dans la culture hellénistique et juive. Il est fréquemment utilisé dans 1 Pierre dans le sens hellénistique ancien pour expérimenter quelque chose de l'extérieur, quelque chose qui doit être enduré.*
> *Au départ, cela signifiait "souffrir le mal". Tout au long de son histoire, cette connotation négative a persisté. Bien qu'il puisse également se référer à la peine de mort ou à l'exécution, le terme lui-même ne signifie pas nécessairement « subir la mort ». Le terme est généralement utilisé pour signifier subir ou expérimenter le malheur, les coups du destin, l'insatisfaction des hommes ou des dieux, ou l'une des expériences négatives qui dépassent les humains, telles que la maladie ou même la mort. Le texte lui-même est ambigu, suggérant que la souffrance des lecteurs comprenait l'aliénation sociale et les abus verbaux (1:6; 2:13–17; 3:14; 4:14), ainsi que des accusations plus formelles portées devant un tribunal. Cette dernière forme de souffrance peut entraîner la mort. Cependant, la souffrance n'est pas méritée (2:18; 4:15) et est le résultat d'être chrétien.*[11]

Cette analyse met en toute évidence la richesse sémantique du terme « souffrance » et sa capacité à englober une variété d'expériences négatives tout en soulignant son lien intrinsèque avec l'identité chrétienne et les défis spécifiques auxquels les croyants peuvent être confrontés.

La souffrance et la persécution sont mentionnées à quatre reprises : 1:6; 3:13–17; 4:12–19; 5:9. Certains écrivains pensent que les références aux persécutions

[11] Rebecca SKAGGS,. *The Problem of Suffering: a Response from 1 Peter* Academia Letters, 2021. doi:10.20935/AL3374.

dans ces passages se rapportent à différentes périodes de persévérance et étaient en tout cas d'un caractère différent. On a soutenu que les persécutions et les souffrances mentionnées dans les versets 1:6 et 3:13–17 étaient, contrairement à celles des versets 4:12–19 et 5:9, celles que les chrétiens devaient subir dans un environnement hostile, qui auraient pu ressentir que leur position et leurs privilèges étaient menacés. Dans ces passages, aucune persécution officielle des mains de l'État n'est impliquée, comme c'est apparemment le cas dans 4:12–19 et 5:9. Les souffrances de 1:6 et 3:13–17 sont aussi apparemment seulement mentionnées comme une possibilité, alors qu'elles semblent être une réalité sévère dans les chapitres ultérieurs de l'épître. Contrairement aux références dans les premiers chapitres, nous obtenons l'impression dans 4:12–19 que les persécutions mentionnées là, avaient déjà commencé et étaient sur le point d'être lancées contre les chrétiens, et avec une intensité qui dépasse celle des paragraphes des chapitre précédents. C'est la même chose à 5:9. La souffrance n'est plus une possibilité hypothétique, mais une réalité. Ces persécutions n'ont pas seulement un caractère plus menaçant, elles donnent également l'impression qu'elles ont été lancées par l'État et n'étaient pas seulement le résultat de l'antipathie d'un environnement hostile. Comme argument pour la persécution par l'État, on a fait référence aux versets 4:14 et 16, selon lesquels les chrétiens ont été reprochés ou insultés pour le nom du Christ ou ont dû souffrir en tant que Chrétiens, c'est-à-dire parce qu'ils étaient chrétien. Toutefois, ce qui n'est pas aussi clair, c'est si cette souffrance comprend ou non la persécution officielle ou non officielle de l'État, car dans le monde romain, la politique et la religion étaient inextricablement liées.[12]

De nombreux érudits et historiens sont d'accord sur le fait que les premiers chrétiens ont été soumis à une variété de persécutions, y compris la torture et les abus sociaux, en raison de leur opposition avec la société qui les entourait.[13] Les premiers chrétiens ont souvent été persécutés en raison de leur refus de participer aux pratiques religieuses traditionnelles, de leur proclamation de Jésus-Christ comme Seigneur au lieu de l'empereur romain et de leur engagement à une éthique de vie qui pouvait être en conflit avec les normes sociales de l'époque.

Ainsi, lorsque Pierre dit : «τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Notre Seigneur Jésus-Christ) et «κύριον δὲ τὸν Χριστὸν γιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν» (Mettez à part le Christ, le Maître, dans vos coeurs), il exprime une revendication remarquable. Pierre affirme implicitement que César n'est pas le Seigneur lorsqu'elle dit que Christ est le Seigneur. Par conséquent, la déclaration de Pierre implique à la fois une portée théologique et politique, en considérant que la seigneurie du Christ est supérieure à

[12] ACHTEMEIER, *1 Peter*, 33; Marta Sordi, *The Christians and the Roman Empire,* trans. A. Bedini (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1986), p. 62.

[13] Bechtler, 83–104; Achtemeier, *1 Peter*, 29; Donelson, 11–12; Le Roux, 56–57; Kelly, 189; Marshall, 24; Jobes, 45; Senior, 7.

toute autorité terrestre, y compris celle de l'empereur. Pierre considère la souffrance comme une action plutôt qu'une expérience passive. La souffrance (Pathos) est liée à la passion, une action intense. En tant que chrétiens, nous sommes « appelés à souffrir », c'est-à-dire à être passionnés non seulement pour le Christ mais aussi pour partager activement la souffrance des autres. Selon Burtness[14], cela signifie "embrasser" la souffrance, où que l'on la trouve ou quoi qu'elle soit ; de cette façon, nous sommes invités à embrasser les souffrances de Jésus lui-même en suivant ses pas. Pierre pense que les mots "martyr" et "témoins" sont étroitement liés : être témoin des souffrances du Christ, c'est aussi être impliqué dans cette souffrance.

La prétention audacieuse de l'auteur de la Première Épître de Pierre est en réalité basée sur l'espoir que les oppresseurs hostiles puissent exprimer leur repentir. Bien que cette vision puisse sembler à la fois optimiste et naïve, elle est enracinée dans une perspective théologique concernant la souffrance, l'espoir chrétien et la parousie qui approche. Pierre semble liée à une tension entre l'anticipation joyeuse du retour imminent du Christ et la réalité de la souffrance actuelle.

Comme Michaels remarque,

> *L'accent mis sur l'imminence du retour du Christ peut également servir de motivation pour les croyants à vivre de manière sainte et à maintenir une attitude positive même dans les circonstances adverses. Cela peut avoir un impact sur le comportement moral et éthique des croyants, les incitant à rester fidèles à leur foi même dans des situations difficiles.*[15]

L'auteur de la lettre encourage les croyants à maintenir une conduite honorable même face à l'oppression. Malgré les difficultés, les croyants sont encouragés à demeurer fermes dans leur foi et à continuer à faire le bien.

La souffrance des chrétiens a du sens et de la valeur si les oppresseurs espèrent repentir. La perspective est que les difficultés actuelles peuvent avoir des répercussions éternelles, et que la souffrance endurée pour la foi peut être un moyen de témoigner de la grâce et de l'amour chrétiens.[16] En les encourageant à maintenir une attitude positive et à faire le bien même dans l'adversité, l'auteur de la lettre cherche à façonner le comportement des croyants.

Conclusions

Cette étude montre que dans l'Ancien et le Nouveau Testament, la souffrance était considérée comme nécessaire. En fait, Pierre montre que, sans souffrir, le

---

[14] James H. BURTNESS, *Sharing the Suffering of God in the Life of the World,* p. 284.

[15] Michaels, J. RAMSEY. Eschatology *in 1 Peter 3:17*, in *New Testament Studies* 13, no. 4 (July 1967), p. 404.

[16] Cf. Lauri THUREN, *The Rhetorical Strategy of 1 Peter with Special Regard to Ambiguous Expressions* (Åbo Akademis Förlag, 1990), p. 112.

croyant ne deviendra jamais vraiment semblable à Christ, qui est le but de la vie chrétienne. La souffrance peut faire partie du plan divin pour la croissance spirituelle et la conformité à l'image de Christ, plus qu'un simple accident de parcours. Les textes bibliques examinés présentent l'idée de la souffrance comme un moyen de purification, de test de la foi, de révélation de Dieu et même de participation à l'œuvre rédemptrice du Christ. Pierre considère la souffrance comme étant "selon la volonté de Dieu". Cela signifie que Dieu est celui qui estime que le croyant doit souffrir. En outre, il y a un sens à la souffrance. Le but de la souffrance est de transformer le croyant en une personne à l'image du Christ.

Pierre pense que cette souffrance est une partie de la souffrance du Christ Lui-même. La souffrance facilite une profonde "κοινωνία" avec la divinité, ça veut dire une participation active et profonde qui n'est atteignable que par la souffrance.

Même si la souffrance est une réalité difficile et parfois mystérieuse, elle peut être considérée dans un contexte plus large de sens, de rédemption et d'espoir, à la fois sur le plan anthropologique et théologique. Les récits bibliques offrent des modèles inspirants de résilience et de foi dans les moments les plus difficiles, et elle offre une opportunité de croissance spirituelle et humaine. La recherche de sens et de compréhension dans la souffrance reste un défi, mais c'est également un moyen d'acquérir une compréhension plus profonde de l'état de l'être humain.

The Greek Catholic Church and Public Sphere in The Post-Secular Age

Pavol DANCÁK*

Abstract: In Europe, the process that aimed at atheistic secularism began in the middle of the last millennium. The subject of this study is the position of the Greek Catholic Church in the public sphere in a post-secular era in which the secular paradigm of separation of state and church is being replaced by a more complex interconnection between religion and the public. This process is not linear, and the Greek Catholic Church in the Slovak and European religious and cultural context faces new challenges that are an opportunity to rethink its authentic identity. Historical experience with both positive and negative consequences is a valuable asset for Greek Catholics for reflecting on their own religion in the public sphere.

Keywords: post-secular age, religion, public sphere, Greek Catholic Church

Introduction

In general, the twentieth century can be characterized as a century of great and rapid changes, not only in natural knowledge, technology and the globalization of the economy, but also in the social, political, cultural and religious spheres. The Enlightenment's rejection of religion caused an unprecedented persecution of Christians that gradually swept the world. Even after the fall of the Berlin Wall, when it seemed that freedom would be the main denominator of social change, the subtle ostracisation of believers in Christ, and even the increase in bloody persecution. The situation is continually changing, and the unequivocal rejection of the faith is now rejected even by some agnostics or non-believers, and we are even faced with the claim that we are witnessing a theological turn.

Greek Catholics in Central and Eastern Europe have also lived their lives in this period of change. In many countries our Church was outlawed by atheistic communist governments. We should have been completely wiped out of the social realities, but God managed it completely differently and our Church was re-habilitated. Today we are in what we call a post-secular age, and new challenges lie ahead, but they are substantially connected to the mission we have received through our faithful Savior Jesus Christ. Proclaiming the Good News of the joy of the

* Faculty of Greek Catholic Theology, University of Prešov.

resurrection of Jesus Christ is to be done appropriately or inappropriately in every age. In this paper we will first discuss the concept of the post-secular world and then ideologically present the situation of the Greek Catholic Church in the public sphere.

Post-Secular Age

The term post-secularism refers to the disintegration of modern liberalism, which rejected the place of religion in public life. Secularism is an ideology of European modernity. It relegates religion to a private sphere while reserving the public realm for a non-religious civil discourse. An absolute secularism is impossible in practice, but it was imagined that religion could be restricted to private belief so that civic and political discourse could be deemed rational and universal. In John Locke's *A Letter Concerning Toleration*, we can see a paradigmatic example of this separation. Locke says, „I regard it as necessary above all to distinguish between the business of civil government and that of religion, and to mark the true bounds between the church and the commonwealth."[1] The government is concerned with the affairs of the state, while religion focuses on the activities of the church. The church operates as a private realm of voluntary association and engagement within the framework of a liberal state. Within secularism, religion is relegated to the realm of private belief, separated from public political involvement.

According to C. Taylor, during the modern era, all elements of the religious domain—such as liturgy, rites, ceremonies, worship, and congregations—were centralized within the confines of a church. However, in contemporary times, such a consolidation is nearly impractical, and individuals can pursue their religious aspirations through diverse religious organizations. The quest for personal identity in the late 20th century expedited the divergence between religious experiences and the institutional church. The present world no longer adheres to a civilization where faith permeates all aspects of life. Consequently, in a post-secular society, the amalgamation of various facets of religious life becomes unattainable. Based on this premise, the Canadian philosopher emphasizes that the primary challenge for the modern church lies in uniting people who represent diverse life orientations, aspirations, perspectives, and religions within a single sacramental (sacred) union.[2] This objective is also pertinent to a postmodern secular society, where fragmentation and segmentation hinder individuals from experiencing depth, stability, and security.

---

1 John Locke, *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 400.

2 Charles Taylor, "Shapes of Faith Today," in *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision*, ed. João J. Vila-Chã and George F. McLean and Charles Taylor and José Casanova (Washington D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2016), 269–282.

Our contemporary world is characterized by multipolarity, diversity, and the emergence of alternative social and personal lifestyles, including religious ones. Outdated social forms are gradually fading, giving way to new institutions, an evolution perceived differently by religious and nonreligious individuals. For a secular person, this represents a call to adapt to the times, an anticipation of change, and hope for a significant transformation. The challenges of modern society foster a plethora of life orientations, perspectives, cultural and civic identities, and religious experiences—collectively termed as pluralism. It would seem that in a post-secular society faith, personal religious identity would inevitably cease to exist. Yet, we witness the opposite process. „… along with the secular processes, there is a completely opposite trend in a society. The emerging social institutions, communities, and social groups do not exclude the existence and even the actualization of theology, religious diversity and the strive of modern people for religious self-identification along ethnic, civil and political ones". [3]

Over the past few decades, researchers have explored the revival of non-liberal expressions of religion, commonly referred to as fundamentalism. The phenomenon often labeled as the „return of religion" is characterized by José Casanova as a „deprivatization" of religion. Casanova emphasizes the importance of differentiating between secularization, secularity, and secularism. Very important is his assertion that, „Only the recognition that we live irremediably in a secular age can open spaces for a post-secular consciousness that begins to recognize secularity not as a higher state 'after religion', but as an anthropological condition of openness to all kinds of religious and secular options.[4]

Religion abandons the mask of privacy and emerges on the political scene in non-liberal ways. What philosophers such as Jacques Derrida demonstrate is that the strict opposition between public and private religion, as well as the opposition between the religious and the secular, is untenable—it deconstructs. This inability to fully separate religion from secular is post-secularism. Post-secularism indicates an epistemological distance from the premises of secularism, but its not a rejection of the secular or the triumphalist claim that we are post-secular in the sense of returning to some fully religious sphere without or beyond the secular.[5]

In his „Notes on a Post-Secular Society", Habermas defined contemporary Western societies as post-secular and developed the argument that religion can no longer be marginalized in the analysis of contemporary secular societies. Habermas understands post-secular society as a society that „adapts to the fact that religious

---

[3] Olga, V. *Chistyakova,* "Society and Religion in a Postsecular Age: Theoretical Approaches and Empirical Interaction," *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series Philosophy* 2 (2016): 43–51.

[4] José Casanova, "A Catholic Church in a Global Secular World," in *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision,* ed. João J. Vila-Chã and George F. McLean and Charles Taylor and José Casanova (Washington D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2016), 77.

[5] Clayton Crockett, "What is Postsecularism?" *American Book Review* 39, 5 (2018): 6–14.

communities continue to exist in a context of ongoing secularization". The concept of the post-secular is conceptually related to a variety of subjects and issues of discussion in humanities and the social sciences. Through this reflection, a growing attention toward the impact and the role of religion in our modern pluralist societies is expressed. One of the most significant current discussions concerns the relationship between religion and the public sphere. In fact, the concept of a post-secular society may be regarded as an attempt to rethink the boundaries of the public sphere through its relation to the ongoing presence of religion and the recognition of its social and cultural value by putting into question the mainstream secularization thesis which takes the decline of religion and its retreat to the private sphere as the necessary and inevitable outcome of modernization.[6]

The secular is not a foundation, but neither is religion. There is no grounding foundation, which does not mean that there are no grounds for anything, including our thinking and our being. It's evident that secularism cannot replace religion. Despite the impact of materialism and humanity's unprecedented control over nature and oneself, the demand for religion has grown due to ongoing moral, social, and spiritual-existential challenges. There remains a deep human need for connection with sources, continuity.

We can trace the genealogy of the secular, a concept extensively explored by Talal Asad in his influential book „Formations of the Secular." While the term secular also has theological roots in medieval Christianity, originating from the Latin saeculum, its ultimate origin is less religious. The term „secular" finds its roots in the Etruscan language, where it denoted a span of years covering the lives of those who witnessed a significant event, approximately 90–100 years. This concept informed the Latin understanding of a century. In the theological context of Augustine, a later Christian theologian, saeculum refers to the contemporary time period where the „City of God" is interwoven with the earthly city of human beings. However, in later medieval theology, secularization evolves to signify „a legal transition from monastic life".[7]

Although Asad does not use the term in this way, the saeculum as period and as transition from monastic to non-monastic life can also be thought in terms of the theology of Joachim of Fiore. In Fiore's eschatological perspective, the secular becomes linked to the third age, the age of the Holy Spirit, succeeding the age of the Father and the age of the Son. In this context, the secular represents a time of eschatological fulfillment, embodying the anticipation and promise of a better, utopian world. However, following the Protestant Reformation, secularization evolved to

---

[6] Spyridon Kaltsas, "Habermas, Taylor, and Connolly on Secularism, Pluralism, and the Post-Secular Public Sphere," *Religions* 2019, *10*(8): 460.

[7] Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 206.

denote „the transfer of ecclesiastical real property to laypersons." Asad illustrates the continuity between Protestant perceptions of the secular and Enlightenment ideas. In modern secularism, the concept of the secular is employed to distinguish between authentic and erroneous forms of religion. It is highly likely that in this century, new religious movements will exert a more significant influence than they did at the conclusion of the modern period. Nevertheless, the situation is intricate. The notion of religion fails to capture a shared essence across all religions, as the concept of God itself is articulated differently in each religious tradition. This acknowledgment is openly recognized by J. Habermas in „Religious Non-Musicality." In post-secular thought, the very concept of religion is methodologically imprecise, cautioning against simplistic and naive interpretations.

The European Union has renounced any reference to religion. The Union has not put in the Constitution any reference to the God who created it, so to speak. We think about the Christian, Jewish and Islamic religions in Spain. If we look at this statistically, we find that in Europe there has been a long-term decline in the willingness to subscribe to traditional church religion or even to atheism. As Tomas Halik points out in this context: the fatigue with traditional religion has not resulted in atheism, but rather in a turn to a substitute religiosity, to esotericism. The order would thus be as follows: vague, diffuse religiosity, religious indifference, traditional religiosity, and finally the faith of atheists. The Czech religious thinker states that there will never be a complete and trouble-free symbiosis of Christianity and modernity; it has always been dynamic and dramatic in nature, and will continue to be.[8] Nonetheless he agree with the conclusion reached in the well-known dialogue between Cardinal Ratzinger and Jürgen Habermas in Munich in 2004, namely, that Christian faith and secular humanism need each other as a mutual corrective to their one-sidedness.[9] A Christianity that sought to turn its back on the legacy of Enlightenment rationality would end up in the quagmire of fundamentalism and, conversely, a secularism that sought to tear itself away from its Christian roots and the spiritual and ethical richness of the Christian tradition could end up as barren pragmatism and political cynicism. In certain cases, *laïcité* itself can turn into an intolerant pseudo-religion.

The starting point of the Renaissance in religious thought is the acceptance that the *sensus numinis*, that is, the sense of the divine, plays an essential role. The numinosum is indeed a mysterious and unknowable force that acts on man, both enchanting and terrifying him, inspiring fear, but at the same time attracting and captivating him. It is a *„mysterium tremendum et fascinorum,"* but precisely because

[8] Tomáš Halík, "Recognising the Signs of the Times," in *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision*, ed. João J. Vila-Chã and George F. McLean and Charles Taylor and José Casanova (Washington D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2016), 147–156.

[9] Joseph Cardinal Ratzinger and Jürgen Habermas, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press, 2006).

the numinosum both terrifies and fascinates, it is partly knowable. This numinosum – it is „divine” it is „other”, it is „unearthly”; it is something mysterious and yet revelatory, something alien and yet deeply intimate. Religion, which is a specifically human phenomenon, must be grounded in the essence of man, that is, in what makes man man and what distinguishes him from everything else. Thus, by reflecting on the phenomenon of religion, we come to the problem of knowledge, but also to the problem of freedom, to the problem of limited knowledge and to the problem of limited freedom.

The key question for religious thought is the question of the truth of religion, i.e., how plausible is religion with a view to representing a transcendent reality that is becomes the fundamental criterion for claiming to think and act of the believer. This question, however, entails a number of sub-questions that have emerged in the path of the history of human thought and have been reconsidered at the level of philosophy, psychology, religious studies, or, more recently, in the field of cognitive approaches to the religious phenomenon. The basic problem lies in the critical approach to such religious thinking which considers that faith is at the same time synonymous with knowledge of truth in the epistemological sense. A look at the history of philosophical thought concerning the analysis of human knowledge, teaches us about many limits, that are inherent in our thinking or, in other words, in our linguistic image of the world.

From modern times to the present, there is a strong warning that we cannot understand what we are talking about when we talk about God. The problem pointed out by D. Hume had been noticed by Christian philosophers long before him and taken seriously indeed. St. Augustine, influenced by Platonic thought, believed that our senses do not mediate true knowledge.

Dionysius the Areopagite taught that the language we use to describe the world is wholly inadequate. If we give an attribute to God, we must immediately negate it, because our concepts cannot grasp God's reality. God is transcendent, (hyperusion), He is always more than we can say, He is always more than our assertions or denials, precisely because of His eminent simplicity and absoluteness. To God belongs an entirely different dimension from the objects that can become the objects of our experience. This mystery is especially emphasized by apophatic thought, which privileges knowledge culminating in silence over the ineffable. This apophatic way reveals a truth that „signifies nothing other than the recognition of the divine mystery that lies in the primordial ground, in the depth of being.”

Human civilization is at a crossroads. We are witnessing rapid changes that precede critical acceptance by society, a surge of change that places individuals in a fluid world that is increasingly dynamic and without stable and sustainable landmarks. However, spiritual changes in symbolic relation to the world around us preceded the civilizational changes in the transition from one historical epoch to

another. Time flows inexorably, and along with this permanent flow are gradual changes/transformations, deeper and deeper, implying ever greater distance (through somatic, psychological and cultural-spiritual features) between generations. There are changes in behaviour and the anthropic environment that affect the psyche and physique of individuals, there are changes in dietary behaviour that leave traces in the genome of future generations, decisions are made that have consequences for the future of man as a biological species as well as for human life. As a being with a specific dignity in the universe. Homo religiosus is moving towards the coincidentia oppositorum of the dialectic of the sacred and is entering a post-secular era in which humanity will be forced to renounce the wrong and sterile directions of some deviations that lead to an absurd extinction and not to an eschatological destiny commensurate with human dignity.[10]

Greek Catholic Church in Public Space

A comprehensive view of the current epoch, characterized by a post-secular approach to organizing the life of the human society, probably still requires a longer investigation. In our pluralistic post-secular societies, there is still much work to be done in terms of the normative assumptions of the public sphere. Now that the social and historical conditions of our pluralist societies are largely different from those of early modern secular societies, it seems more appropriate to respond adequately to the newness and unprecedented dynamism of the social and historical experience of pluralism in societies. In this respect, the concept of the post-secular society not only reflects an experienced social fact, that is, the social visibility of religion, but takes the form of a normatively rich political ideal that leads to a radical transformation of the public sphere through its openness to both secular and non-secular arguments, without changing its inherently universalist orientation.

Regardless of the ambiguous reflection of the post-secular era, we must conclude that Greek Catholics simply found themselves in an era in which theoretical tensions had disastrous existential consequences. Immediately after the end of the Second World War, events began to evolve under the influence of the new political situation. The ever-increasing influence of Moscow on post-war developments in Czechoslovakia also meant an intensification of the spread of Orthodoxy. Already in 1946 Moscow sent Exarch J. Vorontsov to Prague as Orthodox Metropolitan, who began to organize a strong anti-Greek Catholic campaign with the support of the state. The February Communist coup d'état brought down the last democratic principles and opened the way to violent totalitarian practices,

[10] Alexandru Buzalic, *Anthropos-Omul. Paradigmele unui model antropologic integral* (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2022), 143–148.

which, in addition to civil life, also fell heavily on the churches, most of all on the Greek-Catholic Church. The suffering of the Greek Catholic Church changed significantly only in 1968 under the influence of the so-called Prague Spring, which meant a general liberalization of our society. The Soviet invasion in August 1968 reversed the promising democratization process and plunged the entire Czechoslovak society back into the normalization yoke of communist totalitarianism. In spite of this, the Greek Catholic Church began to rebuild and develop the spiritual life of the faithful.[11]

The Greek Catholic Church was pushed out of the public space by the totalitarian regime at a time when Western thinkers were coming to the conclusion that the Church has a place in the public space.

Today, it is clear that religion has its own place in the public space, but the pushing of the Church out of the public space can still be seen today, as I said above.

How did the faithful react to the situation of their Church in the totalitarian regime? What have we seen? Greek Catholics chose rather to lose a religious institution but preserved their faith in something that is more real than all that is perceptible to the senses. They preserved their faith in the risen Christ, their faith in the kingdom of God.

Of course, it's not that simple either. As the Slovak theologian, Jesuit, associate professor Michal Fedor writes, the faithful reacted to the loss of their own religious institution in the following way[12]:

1. They refused to participate in the liturgical rites of the Roman Catholic or Orthodox Church and prayed on their own, with the priestly prayers passing in silence;
2. They attended the liturgical rites of the Roman Catholic Church;
3. They attended the liturgical rites of the Orthodox Church.

Michael Fedor does not mention this, but there were two other groups:

1. The first group succumbed to atheistic pressure and simply did not practice the faith;
2. The second group perceived religion simply in a magical way.

What should we do today? How are we as believers to make use of this time that is called post-secular? Today we know that without transcendence we cannot understand human behavior. Faith is not a private matter. The apostle Paul says

[11] Juraj Pešek and Michal Barnovský, *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953–1970* (Bratislava: Veda, 1999), 151. Peter Borza: *Na pomedzí Východu a Západu Vybrané kapitoly z dejín východných kresťanov na Slovensku* (Košice: Filozofická fakulta, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2021).

[12] Michal Fedor, *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950* (Košice: Byzant, 1993), 126–145.

that faith is born of proclamation, but the apostle James warns us that faith without deeds is dead. And so faith has to be attentive to the proclamation of the apostles, it is a faith that has biblical attributes and deeds, they are deeds of mercy, the deeds are focused on man, because Jesus comes to help man and calls his disciples to do according to his example.

Blessed Bishop Martyr Dr. Vasil Hopko, the longest imprisoned bishop in Czechoslovakia, was consecrated just before the liquidation of the Greek Catholic Church. He chose as his episcopal motto the words of Jesus' high priestly prayer, „that all may be one". Unity – unity in the Holy Spirit, unity in Christ, unity in God. It is an ideological heritage that we are to preserve so that people will believe. It is a *condition sine qua non* precisely in post-secular times.

Conclusion

Eastern Christians have been an integral part of the territory of today's Slovakia since the 9th century and have been present in the public space since the beginnings of statehood. Eastern Christianity, represented in Slovakia by the Greek Catholic and Orthodox Churches, has influenced the development of Slovak society over the centuries. The stretch of history from the Byzantine mission in Great Moravia to the coexistence in Hungary is the common heritage of both communities. An important milestone was the unification in Uzhhorod, which created new conditions for the activity of the Eastern Church in our territory. The subsequent long-term process of unification was completed at the end of the 18th century, and its visibility was marked by the erection of the Mukachevo bishopric. At the beginning of the 20th century the Orthodox movement developed. The number of Orthodox grew at the expense of Greek Catholics and led to unwanted social tensions. The government of the Czechoslovak Republic and representatives of the Greek Catholic and Orthodox Churches found a common consensus of coexistence in the late 1920s. However, the favourable development was disrupted by the Second World War and the power aims of the Soviet Union. The Orthodox Church in Czechoslovakia lost its leadership during the Nazi occupation and, moreover, its prominent leaders from the Russian emigration left the country just before the arrival of the Red Army. The Soviet authorities reconstructed the ecclesiastical structures which, under the jurisdiction of the Moscow Patriarchate, helped to carry out the unprecedented liquidation of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia. The result was the revolt of the Greek Catholics and the destabilisation of the situation in eastern Slovakia. The incomplete restoration of the Greek Catholic Church took place in 1968, and it was only after the fall of the communist regime that the representatives of the two churches were able to resolve their disputes. In the last decade of the 20th century they managed to do so thanks to the mutual efforts of the churches

and the government of the Slovak Republic. After the successful consolidation, they were able to develop their activities in the religious, charitable and educational spheres. Historical experience with both positive and negative consequences is a valuable asset for Greek Catholics for reflecting on their own religion in the public sphere.

Institutul Francez de Studii Bizantine din București în dosarele Securității comuniste (1944–1950)

Lucian DÎNCĂ*

French Institute of Byzantine Studies in Bucharest in the files of the Communist Security (1944–1950). The Augustinian Assumptionist Fathers, founded in France in the 19th century, by Fr. Emmanuel d'Alzon, show very quickly, since the lifetime of the Founder, openness towards other Christian traditions, in particular everything that concerns the Byzantine tradition: culture, liturgy, theology, topography, sigillography, spirituality, etc. Thus, they end up founding, being encouraged by the blessing of Pope IX, in the form of a prediction, "I bless all your works in the East and in the West", an Institute of Byzantine Studies right in the heart of Byzantium, in Constantinople, in the 1895. From 1937, the Institute moves to Bucharest, where it carries out its most intense and significant academic activity. The communist power installed in Romania after the Second World War does not take kindly to this Institute and focuses its surveillance on its members and activities. The communication presents the "epic" of this Institute and its members through the “dossiers” established, with such precision and unbridled zeal by the organs of the Communist Security.

Keywords: Security, Assumptionists, Institute, byzantine studies, Bucharest.

Introducere

România ocupă, în familia bizantină, un loc aparte. Deși teritoriul ei nu a făcut niciodată parte propriu-zis din Imperiul de la Constantinopol, nicio altă țară din Balcani și din Estul european nu poartă, cu excepția Greciei, și astăzi în instituțiile ei cele mai diverse mărci ale Bizanțului. Această particularitate ține de faptul că țara noastră a fost, în două împrejurări decisive ale istoriei ei, sub influența directă a elementelor grecești foarte active. România poate fi mândră, ca și Veneția sau Viena, că a dat, încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, primele ediții ale unor opere de valoare și cu influență considerabilă, destinate, fie să alimenteze pietatea

* Pr. Lucian Dîncă este călugăr în cadrul Congregației Părinților Augustinieni Asumpționiști din anul 1995. După o îndelungă formare teologică în străinătate, Franța, Canada, SUA, Italia, revine în țară în anul 2011, la București, în fosta clădirea I.F.S.B., unde reconstituie o bibliotecă de înalt nivel academic în studii bizantine, patristice și ecumenice. În prezent este profesor la Facultatea de teologie romano-catolică a Universităţi din Bucureşti şi Directorul Școli Doctorale de Teologie şi Studii Religioase. De asemeni, Pr. Lucian este cercetător acreditat la Arhivele C.N.S.A.S., publicând mai multe studii pe marginea conținutului din dosarele Securității comuniste.

credincioșilor, fie să susțină nevoile polemicii anticatolice. Dar acestea nu au fost niciodată decât o etalare, adesea masivă, de texte care nu sunt însoțite de niciun aparat științific. În timpul secolului al XIX-lea, unii teologi și câțiva profesori de istorie ecleziastică acordă Evului Mediu o atenție meritorie uneori, dar ea este sporadică și nu alimentează niciun curent.

De-abia Nicolae Iorga[1] urma să fondeze în România «Bizantinologia», mai întâi prin învățământul său și apoi, când a ajuns în vârful carierei sale politice, prin realizările sale. Prima catedră oficială pe care a avut-o disciplina în țară a fost instituită în 1915 la Facultatea de Litere din București, dar titularul ei, D. Russo († 1938) i-a limitat activitatea aproape exclusiv la perioada modernă. De-abia cu Universitățile din Cluj și Cernăuți, unde a fost fondată o catedră similară după constituirea României Mari, în 1919, cu N. Bănescu și V. Grecu, s-au dezvoltat studiile bizantine și și-au căpătat un loc în învățământul superior. Cinci ani mai târziu, ele se cristalizaseră îndeajuns pentru ca Iorga să ia inițiativa care le-a desprins de Orientalistică, în cadrul căreia nu erau decât o secțiune. În 1924, Congresul din București, primul dintr-o serie care numără șapte, i-a consacrat autonomia și a fost hotărâtor pentru favoarea crescândă pe care bizantinismul nu a mai încetat să o cunoască în lume. Succesul lui a fost atât de mare pe plan local, încât Ministerul Educației Naționale a creat, la îndemnul aceluiași Iorga și sub direcția lui, „Institutul Român de Studii Bizantine”, a cărui dublură urma să fie cel al Părinților Asumpționiști, ajuns la București în anul 1938, care se va numi „Institutul Francez de Studii Bizantine”. Un ansamblu de alte Institute dedicate cercetării asupra istoriei generale sau naționale, sau «cea a Balcanilor» (Institutul de Istorie Universală, numit apoi Institutul N. Iorga; Institutul de Studii Sud-Est Europene; Institutul de Studii și Cercetări Balcanice; Institutul de Istorie Națională) nu au încetat ocazional să frecventeze un domeniu intim legat cu al lor, până într-atât încât să se confunde ocazional cu el. Eforturile lor reunite i-au obținut României să ocupe, prin progresul studiilor bizantine, un loc pe care nicio altă țară balcanică nu i l-ar putea contesta,

[1] Nicolae Iorga este, fără îndoială, cel mai cunoscut dintre istoricii români, atât prin răsunetul pe care l-au avut ideile lui, cât și prin calitatea științifică a operelor lui. După studii în România, Iorga și-a completat formarea de istoric în anii 1890, efectuând două șederi în străinătate, la Paris (teză asupra lui Philippe de Mézières) și la Leipzig. Iorga a putut astfel să compare două școli istoriografice care se opuneau în contextul mai global al rivalității franco-germane din acea epocă. După studiile sale, Iorga a început să predea la Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași și la cea din București, apoi să își publice primele lucrări. Nicolae Iorga a fost, de asemenea, un om politic, parlamentar, ministru și o scurtă perioadă prim-ministru (1931–1932). Profund patriot și democrat, s-a opus încă din 1933 lui Hitler, Gărzii de Fier (mișcare xenofobă și antisemită), abandonării Cehoslovaciei în 1938, ca și acceptării ultimatumului Moscovei (vara lui 1940) pentru cedarea Basarabiei și Bucovinei de Nord către Uniunea Sovietică. Iorga a fost asasinat pe 27 noiembrie 1940 de un grup de comando al Gărzii de Fier, care îl considera drept coresponsabil al condamnării și executării, în 1938, al liderului lor, Corneliu Zelea Codreanu. Nicolae Iorga a fost, de asemenea, scriitor și dramaturg. Operele sale literare au lăsat o amintire nepieritoare istoricilor literaturii, ele reluând adesea marile teme ale istoriei române.

datorită istoricului care a fost printre cei mai mari din acel timp, N. Iorga, și datorită lucrărilor universal cunoscute ale discipolilor săi, N. Bănescu, G. Brătianu, V. Grecu și I.D. Ștefănescu.

Subiectele tratate se împart în trei mari clase: 1) lucrările de bizantinologie pură; 2) studiile și monografiile, cele mai numeroase, care analizează sub toate aspectele raporturile României cu cultura și civilizația bizantină; 3) cercetările, în număr la fel de impozant, care, consacrate Balcanilor, se referă indirect la Bizanț. Părinții Augustinieni Asumpționiști, fondați în Franța, la Nimes, în anul 1850, au arătat întotdeauna un interes aparte pentru cultura și civilizația bizantină. Oportunitatea li s-a oferit atunci când au hotărât, încă din timpul vieții fondatorului lor, Pr. Emmanuel d'Alzon (1810–1880), să fondeze o comunitate în inima Bizanțului, chiar la Constantinopol, pe malul asiatic al Bosforului. După o activitate intensă și fructuoasă desfășurată la Constantinopol, între anii 1895–1937, Asumpționiștii se văd nevoiți să părăsească vechea capitală a Imperiului Bizantin și să se refugieze în alte locuri în care ar putea continua munca lor de cercetare axată pe cele trei puncte de interes exprimate mai sus. Așadar, În cursul existenței lui, I.F.S.B.[2] al Asumpționiștilor s-a deplasat de la est spre vest și a avut reședința succesiv în trei capitale: Istanbul, București și Paris. Evoluția operei este tributară deplasărilor ei geografice, care explică, la rândul lor, într-o oarecare măsură, conținutul și straturile bibliotecii.

1. – **Istanbul.** La periferia asiatică a Istanbulului, la Kadiköy, în Calcedonia antică, a fost fondat Institutul. El urma să rămână acolo mai bine de patruzeci de ani (1895–1937). Biserica și ansamblul clădirilor pe care vizitatorul le mai vede astăzi la Kadiköy, în cartierul Moda, și care sunt și în prezent ocupate de o comunitate asumpționistă, tocmai fuseseră construite de părintele Negri, când fondatorul Asumpționiștilor, Pr. d'Alzon, a venit în vizită, în martie 1863. El ar fi afirmat că familia sa religioasă se va stabili acolo într-o zi: „Kadiköy va redeveni Calcedonia

[2] Există mai multe studii făcute asupra IFSB și asupra aportului asumpționiștilor în acest domeniu. Iată o listă a lucrărilor, fără pretenție de exhaustivitate: L. Biskupski, *L'institut Français d'Études Byzantines et son activité scientifique et littéraire (1895–1970)*, Istanbul, 1970; *Échos d'Orient* (EO) 1–39 (1897–1942), cu volumul de tabele stabilit de J. Darrouzès și A. Failler [Tabelul general al *Échos d'Orient* (1897–1942), Paris 1986]; *Échos de Notre-Dame de France à Jérusalem* (ENDF), n^{os} 1–131, 1888–1904; A. Failler, « Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Byzantines », *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 15, 1985, p. 121–127; V. Laurent, « Le Père d'Alzon et le problème du retour à l'unité catholique des Églises gréco-slaves », Conferință dată la Săptămâna alzoniană de la Hal, 14–19 mai 1951, *Mélanges Emmanuel d'Alzon*, Saint-Gérard (1953), p. 283–301; *Revue des études byzantines* (REB) 1–53 (1943–1995), cu volumul de tabele din tomes 1–40 stabilit de J. Darrouzès și A. Failler (REB 41, 1983); D. Stiernon, « La science assomptionniste au service de l'Unité en Orient », conferință, *Pages d'archives* (Buletin intern emis de Curia generală a Asumpționiștilor), 31' serie, nr. 6, martie 1965, p. 453–469; P. Touveneraud, « Religieux et religieuses de l'Assomption, au service de l'Orient chrétien (1863–1963) », conferință, ibidem, p. 419–452; S. Vailhé, „L'œuvre des *Échos d'Orient*", conferință dată novicilor din Louvain, în septembrie 1919 (Apărută în revista *Assomption* din 1921); S. Vailhé, *Monseigneur Louis Petit, archevêque d'Athènes (1868–1927)*, Paris, 1944; J. Walter, *Les Assomptionnistes au Proche-Orient (1863–1980)*, tradus din engleză de A. Bombieri, Paris, 1982 (2'* tiraj în 1994).

antică; acest deșert se va popula iar. Congregația mea va veni aici într-o zi"[3]. Anecdota își păstrează întreaga veracitate, chiar dacă refuzăm să îi acordăm fondatorului preștiința pe care i-au atribuit-o unii discipoli fervenți. Treizeci de ani mai târziu, în 1895, Asumpționiștii au luat într-adevăr în posesie locul. O scrisoare a papei Leon al XIII-lea, *Adnitentibus nobis,* datată din 2 iulie 1895, le-a atribuit clădirile, împreună cu biserica, pentru un ansamblu de opere: parohie, seminar și centru intelectual[4]. De fapt, Centrul de cercetare care urma să apară nu pare să fi fost programat într-un fel distinct: Papa înțelegea mai ales să fondeze un seminar greco-slav, pentru formarea unui cler catolic de rit bizantin. Fidel voinței fondatorului, Institutul a știut într-adevăr să reînvie Calcedonia antică, fie și numai menționând pe primele fascicule ale *Regestelor actelor Patriarhatului de Constantinopol,* în locul numelui editorului și al locului de editare, mențiunea următoare, care i-a tulburat adesea și i-a luat prin surprindere pe librarii cei mai experimentați: *Socii Assumptionistae Chalcedonenses*[5]. Institutul s-a numit mai întâi „École Pratique des Hautes Études", sau „Școala de înalte studii orientale", sau „Școala practică de studii orientale". În cele din urmă va fi numit „Institutul Francez de Studii Bizantine – I.F.S.B." în momentul transferului la București, în 1937.

2. – **București.** Exacerbarea naționalismului și climatul xenofob care domneau în Turcia au decis ca Institutul Bizantin să părăsească această țară și să-și caute o altă implantare, de preferință într-un centru al ortodoxiei, chiar dacă voința de a reduce „schisma lui Fotie", după cum îndemnase Pr. d'Alzon, nu mai era atât de înflăcărată și nu mai constituia scopul imediat al activității sale. S-a avut în vedere, evident, Atena, și tratativele ajunseseră destul de departe, dar ierarhia ortodoxă greacă s-a opus proiectului. S-a propus și Ierusalim și Strasbourg. Dar, în final, Bucureștiul a primit Institutul, numit, de atunci, Institutul Francez de Studii Bizantine. S-a construit un local potrivit care să adăpostească biblioteca și să îi primească pe membrii echipei, care au luat în posesie localurile în cursul toamnei anului 1937.

---

[3] Vezi S. Vailhé, *Louis Petit*, p. 23–24. Aceeași amintire este raportată într-o povestire de pelerinaj din 1899, *Échos de Notre-Dame de France à Jérusalem*, nr. 76, decembrie 1899, p. 293: în timpul escalei lor la Istanbul, pelerinii au venit la Kadiköy și mulți „au ținut să viziteze piatra și copacul Pr. d'Alzon, aproape de biserică, acolo unde Părintele, venerabilul fondator al Asumpțiunii, a avut această întrevedere profetică cu parohul din Kadiköy, în momentul călătoriei sale la Constantinopol, acum vreo patruzeci de ani".

[4] După ce a lăudat apostolatul Asumpționiștilor „pentru binele orientalilor", Papa făcea apel la ei pentru „a menține cu toată puterea disciplina antică a riturilor lor". „Pentru a atinge acest scop, continua el, am hotărât ca instituțiile pe care le aveți la Istanbul, în orașul Constantinopol, și în față, la Kadiköy, vechea Calcedonie, să fie dezvoltate și mărite cu noi construcții în așa fel încât să se pregătească localuri perfect potrivite, atât pentru cultul divin, cât și pentru informare", text din *Échos de Notre-Dame de France à Jérusalem,* nr. 17, august 1895, p. 187.

[5] Pe când ea apare logic pe fasciculele 1 și 2 (publicate în 1932 și 1936), această mențiune figurează încă pe fasciculul 3 (publicat în 1947), când Institutul părăsise Calcedonia de 10 ani.

Noul Institut a fost inaugurat pe 8 mai 1938[6]. În ciuda timpului scurt (1937–1947), a fost totuși o perioadă strălucită. Membrii Institutului, în special directorul său, Vitalien Laurent, participau activ la viața intelectuală și socială a Capitalei române. Conferințele lor erau solicitate insistent, cu atât mai mult cu cât limba franceză se bucura de un mare prestigiu.

I. Perioada încercărilor pentru IFSB la începutul regimului comunist

Înaintarea Armatei Roșii a adus în curând o schimbare de regim la București, iar regele Mihai urma să fie forțat să abdice în decembrie 1947. Deja de câteva luni, prezența persoanelor consacrate catolice străine devenise precară. Comunitatea asumpționistă a furnizat ea însăși noului regim o ocazie bună pentru a o alunga: Părinții îl adăposteau pe Camil Demetrescu, un diplomat care servise regimul precedent la Ministerul Afacerilor Externe și care se refugiase la ei, în luna august 1947, pentru a scăpa de supravegherea al cărei obiect era. Pe 8 noiembrie, la ora șapte dimineața, un grup impozant de mai mult de o sută de milițieni a invadat Institutul și l-a descoperit pe omul căutat. Acuzați de complot împotriva securității statului, călugării au fost arestați și închiși. Cei trei prizonieri (Vitalien Laurent, Raymond Janin și Jean Darrouzès) au fost expulzați în Franța pe 22 noiembrie 1947, după aproximativ șase săptămâni de stat în beciurile Securității comuniste. Absent în ziua perchiziției, un al patrulea călugăr, Pr. Emile Jean, a putut să rămână în clădire și prin grija lui a fost pusă la adăpost biblioteca în imobilul Ambasadei Franței, aflat în vecinătatea Institutului. Operele și documentația de la I.F.S.B. au ajuns la Paris, în vagoane sigilate, pe 15 martie 1949.

„Cortina de fier” marxistă a întrerupt activitatea Institutului și a bibliotecii atunci când erau în plină efervescență. Pr. Vitalien, înainte de a fi forțat să se îmbarce pentru Franța, pe 22 noiembrie 1947, împreună cu părinții Janin și Darrouzès, îi spune discipolului său, Năsturel: „Ai grijă de biblioteca Institutului”. Încurajat de aceste ultime cuvinte, Năsturel, împreună cu doi asumpționiști, Fr. Petru Bârsan și Pr. Emile Jean, ajutați de mama deținutului politic ascuns în casă, Camil Demetrescu, au organizat salvarea bibliotecii, pe de o parte de flăcările zelului comunist, cărora i-ar fi fost destinată, și, pe de altă parte, de cupiditatea altor Institute istorice din București, care vedeau deja acele cărți umplându-le propriile rafturi. S-ar putea scrie un roman chiar și numai despre salvarea aceasta fantastică: unii spun că cele circa 30.000 de cărți au fost aruncate, într-o singură noapte, peste ziduri, în curtea

6 De un an Părinții Asumpționiști lucrează la București, unde au transportat magnifica lor bibliotecă, la marea lor operă de reînviere a Bizanțului. Ceremonia de inaugurare a avut loc într-o atmosferă de profundă simpatie din partea intelectualilor români care se interesau de studiile lor. (v. Anexa de la finalul articolului)

Ambasadei Franței; alții susțin că Pr. Emile Jean ar fi făcut o gaură în zidul din subsolul casei, prin care, timp de mai multe nopți, echipa ar fi dus cărțile în incinta Ambasadei; mai aproape de adevăr, după mărturia directă a lui Petre Năsturel, care a participat, pare a fi salvarea bibliotecii făcută cu o roabă, timp de mai multe nopți, de Pr. Emile, ajutat de echipa lui, trecând printr-o poartă de pe proprietatea asumpționiștilor pe cea a Ambasadei Franței. Astfel, pusă la adăpost, biblioteca a putut, grație diplomației franceze și în vagoane sigilate, cu statut de valiză diplomatică, să ia calea Parisului, unde continuă până astăzi activitatea I.F.S.B.

Cine sunt principalii membri ai acestui Institut și cum au fost depistați de organele Securității comuniste aflăm chiar din „Dosarele Securității". Pr. Vitalien Laurent, directorul Institutului, născut pe 26 mai 1896, la Séné (Morbihan). După clasele primare la Saint-Joseph din Landernau (1905–1909), intră în alumnatul asumpționist din Bizet, în Belgia, în 1909, apoi la Taintegnies în 1912. Războiul îl blochează la Luxemburg din 1915 până în 1918. După ce a îmbrăcat haina călugărească la Limpertsberg, pe 14 septembrie 1913, sub numele de Fratele Vitalien, începe să studieze filosofia. Ajunge la Louvain în 1918, unde admiterea lui în Congregație este înregistrată pe 11 februarie; după o ședere de trei luni la cazarma din Saint-Malo, petrece anul 1919–1920 la Taintegnies, unde este primit la prima profesiune pe 23 octombrie 1919. Face profesiunea perpetuă la Louvain, pe 6 ianuarie 1923, studiază acolo teologia (1920–1923), își termină formarea la Kadiköy (1923–1924) și este sfințit preot pe 27 iunie la Istanbul. Este trimis la Roma, la Institutul Pontifical Oriental (1924–1926), unde începe redactarea unei teze despre patriarhul Jean Beccos, din secolul al XIII-lea, ce rămâne neterminată și nu poate fi prezentată juriului. Lipsa lui de grabă în a culege laurii universitari arată că, încă din acea perioadă, Pr. Vitalien se considera mai puțin un simplu elev și mai mult un cercetător deja strălucit și un erudit specializat, cunoscător în detaliu al chestiunilor despre istoria creștinismului în Orient: studii asupra documentelor grecești ale conciliului din Lyon (1274), intenția reeditării operei lui Pachymeres. Primele sale rezumate critice în *Echos d'Orient* denotă o capacitate juvenilă incontestabilă și o stăpânire a informației puțin comună. Relațiile lui cu Mercati și cu călugării din prima echipă a revistei *Echos d'Orient*, Simon Vailhé, Louis Petit, Martin Jugie, cercetarea asiduă a manuscriselor și a bibliotecilor, o inteligență pătrunzătoare unită cu o capacitate de muncă redutabilă îi obțin Pr. Vitalien o notorietate incontestabilă în mai multe domenii: izvoare literare, epigrafie, sigilografie, numismatică.

Începând cu 1926, la Kadiköy, viața Pr. Vitalien se confundă cu cea a operei Institutului Francez de Studii Bizantine (I.F.S.B.), devenit la București, în 1938, Institutul Francez de Studii Bizantine (IFSB) și cu revista sa, *Echos d'Orient*, devenită la București, în 1943, *Revista de studii bizantine.* La treizeci de ani, el își asumă direcțiunea Institutului și îi insuflă o viață nouă. Având o mare acuitate în definirea clară a lucrărilor și a metodei, Pr. Vitalien este noua cometă care se ridică

la orizontul bizantin. Simpla lectură a lucrărilor lui de erudiție, participarea lui la diverse expuneri, conferințele de mare clasă, relațiile lui cu lumea universitară din România nu pot decât să trezească admirația colegilor săi, impresionați de calitatea și de cantitatea unei munci intelectuale făcută ca autodidact. Constrâns din necesitate la sarcini administrative care îl suprasolicită, Pr. Vitalien joacă și un rol de rezistent în România în timpul războiului, așa încât a fost supranumit „șeful gaulliștilor în România”.

Începând cu anul 1941 se înscrie în liga serviciilor engleze de informații, păstrează un cod de descifrare pentru arhivele personale, ajută, pe cât de discret, pe atât de eficace, în unele activități de natură complet diferită de preocupările bizantine. Biroul lui este cel al Serviciilor de informații care drenează informațiile despre regiunile balcanice din direcția Istanbulului: rapoarte, tablouri cu planuri și hărți militare, totul este microfilmat de mâinile lui și expediat în cutii de chibrituri cu fund dublu, în pachete de țigări și cutii de creme de înfrumusețare. Putem estima că regimul Antonescu, aliat al Reichului pentru a recupera Basarabia și Bucovina, dă dovadă, în mod voluntar, de o mare blândețe și închide ochii la activitățile de ordin politic ale Pr. Vitalien, care în același timp își poate realiza marea lucrare, *Corpusul de sigilografie*[7], care face din el specialistul de necontestat al numismaticii bizantine. Ținând cont de lipsa de resurse, de raritatea colaboratorilor, de cele două mutări (1938, 1947), nu putem decât să fim admirativi față de o operă care depășește timpul. Puțin înclinat spre munca pastorală, care nu i-ar fi dat răgaz pentru activitățile de cercetare, Pr. Vitalien admite pentru el însuși și pentru colaboratorii săi forme de apostolat discret și personal. Convingerea lui este că își realizează vocația de călugăr și preot consacrându-se integral unei activități intelectuale cu preocupări ecumenice promițătoare. Pr. Vitalien moare la Paris, în noaptea de 20 spre 21 noiembrie 1973. Este înmormântat la cimitirul parizian Montparnasse. Această mică biografie a Pr. Laurent ne arată clar că o asemenea personalitate, cu o cultură intelectuală rarisimă și care, în plus, mai avea și alte preocupări decât cercetarea asupra unor subiecte de specialitate, nu putea să scape unei urmăriri informaționale din partea organelor Securității statului român, controlate direct de la Moscova. Pe numele lui și pe numele colaboratorilor lui, ofițerii au constituit un dosar intitulat: „Arhivă operativă. Fond operativ: Laurent – Louis – Philippe și alții, I 262913”, care conține 52 de pagini. De asemenea, au constituit un dosar separat pentru I.F.S.B., „Dosar special 5179 legat de IFSB D 013022”, care conține 13 pagini.

În 1965, pe 19 noiembrie, organele de Securitate hotărăsc să adune tot materialul referitor la persoana Pr. Laurent și a colaboratorilor săi într-un dosar, prin decizia nr. 103503 elaborată de Direcția de Securitate din București, secția a IV-a, Biroul II, pentru ca documentele care atestă închiderea IFSB și expulzarea bizantiniștilor francezi să fie bine păstrate și să servească drept dovezi la eventualele

[7] *Le corpus des sceaux de l’Empire byzantin*, cinci volume publicate cu ajutorul CNRS, între 1945–1975.

contestații. Șase persoane sunt înscrise în acest dosar: Laurent Louis Philippe, născut în 1896 în Franța; Emilien Jules Janin, născut în 1912 în Franța; Darrouzès Jean, născut în 1912 în Franța; Guillard Jean Maurice, născut în 1910 în Franța; motivul pentru care se găsesc toți în acest dosar al Securității este același: „suspecți de a fi agenți de informații pentru Franța"; mai apar și doi ruși în aceste dosare: Veselovsky Boris, născut în 1898 și Veselovsky Vasile[8], născut în 1890; motivul: „suspecți de a fi agenți de informații pentru Rusia"[9].

Odată instalat în România, sub direcțiunea Pr. Vitalien Laurent, I.F.S.B. devine un loc central pentru clasa intelectuală din București, în special datorită bibliotecii sale constituite, carte cu carte, de asumpționiștii din Atena și din Kadiköy, și datorită iluștrilor ei membri, autodidacți în mare parte, specializați în studii bizantine. Un prim raport redactat de un ofițer al Securității, datat din 2 decembrie 1946, descrie în detaliu personalitatea directorului IFSB: „Investigațiile făcute, am găsit în str. G-ral Tell, nr. 18, pe Laurent Jules Philippe, născut la 26 mai 1896 în orașul Sene – Franța; de profesie profesor-preot, Doctor în Litere al Facultății din Belgia, de naționalitate și supușenie franceză. În prezent, susnumitul este Directorul Institutului Francez de Studii Bizantine din str. G-ral Cristian Tell, nr.18, o clădire proprietatea Episcopiei Unite din Oradea. Susnumitul este venit în România la 18 iulie 1933, cu pașaport francez No. 249, valabil până la 22 August 1946, are bilet de liberă petrecere Nr. 237/943, valabil până la 14.XII.1946, conf. dispoziției M.A.I. Susnumitul, afară că este cu titlul de mai sus, este și directorul Bibliotecii Bizantine din același local, și conferențiar la Institutul de înalte studii Franceze din B-dul Dacia Nr. 27, și la Institutul Augustinian[10] din str. Știrbei Vodă No. 174. Susnumitul este în strânsă legătură cu Nunțiatura Papală din București, Str. Dr. Leuger, No. 5, de unde primește dispozițiile necesare conducerii susnumitului Institut cât și a conferințelor și prelegerilor pe care susnumitul trebuie să le țină de la Cardinalul Andrea Cassulo, (fostul Președinte al Corpului Diplomatic Român) și reprezentantul Vaticanului la București și cu secretarul general al Nunțiaturii Papale din București[11], Guido del Mestri. Susnumitul are misiunea de a merge și în provincie, unde ține predici și conferințe cu caracter religios catolic, ultima călătorie în acest fel, a făcut-o la 1 Aprilie 1946, la Constanța. În străinătate susnumitul nu a mai fost din anul 1939, când, la această dată, a fost în orașul său natal Sena – Franța. La S.S.I.[12] cunoscut

[8] Cei doi frați ruși au sosit în Republica Moldova cu familia lor în anul 1900 și s-au stabilit în orașul Soroca, la granița cu Ucraina, circa 150 km de Chișinău. Famila a devenit proprietara imobilului în care s-a instalat. Cei doi frați se lansează în lumea afacerilor. În 1938 îi găsim la București, unde studiază științele economice. Sunt acuzați de organele de Securitate că nu și-au satisfăcut stagiul militar ca orice cetățean român.

[9] *Dosar* I 262913, p. 2/52.

[10] Este vorba despre „Institutul Sfântul Augustin" fondat și animat de Asumpționiști între 1934–1949.

[11] La începutul lui 1946, nunțiul apostolic, Monseniorul Andrea Cassulo, era declarat *persona non grata*, în timp ce *Concordatul* era denunțat prin decretul nr. 151 din 17 iulie 1948.

[12] Serviciul Secret Intern.

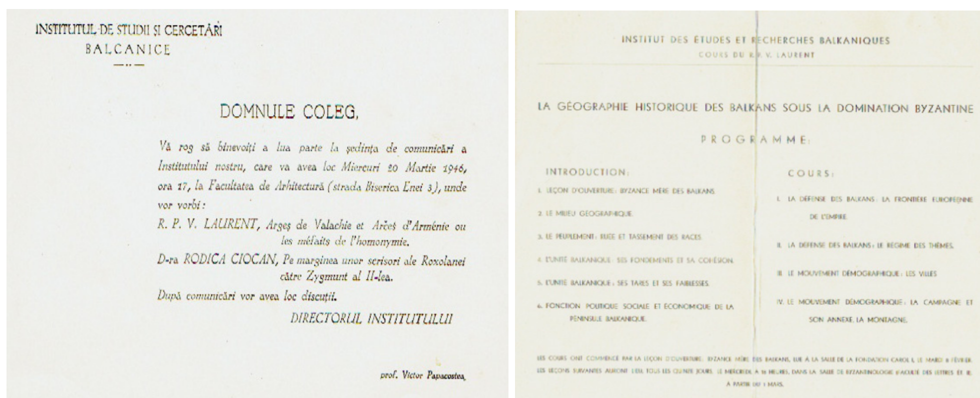
din dos. Nr. 19585, unde se arată că a ținut o conferință la 30 Noembrie (*sic*.!) 1945, cu caracter antisovietic, și că au luat parte la această conferință intelectuali, bărbați și femei, cât și preoți catolici, mai este cunoscut că susnumitul lucrează în folosul și pentru Biroul II Francez al Legației Franței din București. Aceste conferințe, pe care susnumitul le ține săptămânal sunt susținute de Nunțiatura Papală și de Legația Franței la București, unde susnumitul are strânse legături"[13].

Părinții Asumpționiști care au lucrat la București în perioada dintre cele două războaie au fost întotdeauna în strânsă colaborare cu Legația franceză și cu Nunțiatura Apostolică. La nivelul lor și cu mijloacele la îndemână au încercat, uneori cu diplomație, alteori pe ascuns și foarte des prin cuvânt, să împiedice instalarea unui guvern comunist în România, condus de la Moscova. Într-un raport al Securității, datat din 25 noiembrie 1945, ofițerii descriu toată această muncă a Asumpționiștilor în colaborare cu instituțiile diplomatice și/sau academice pentru binele țării și propășirea Bisericii catolice, care nu dorește să se lase intimidată de noua guvernare totalitaristă: „Monseniorul Andrea Cassulo fostul nunțiu papal la București, nu a părăsit încă țara și continuă o activitate din cele mai intense în cadrul acțiunei (*sic*.!) catolice din Capitală. La sediul nunțiaturii papale din str. Dr. Leuger Nr. 5, se concentrează întreaga acțiune și de aci pornește dispozițiunile pentru întreaga țară. Pe lângă Monseniorul Cassulo, un important rol în menținerea spiritului catolic îl au și înalții prelați arhiepiscopul Alexandru Cisar[14] și episcopul greco-catolic dr. V. Aftenie[15]. Legătura între aceștia trei se face prin monseniorul Vladimir Ghica, care inițiaseră în prezent și o intensificare a propagandei catolice în Ardeal. Legația Franței se află în bune legături cu nunțiatura papală sau cu arhiepiscopia catolică din București prin preotul Louis Barral. Reuniunile cele mai numeroase ale catolicilor au loc la sediul capelei din str. General Cristian Tell, Nr. 18, condusă de preotul franciscan (*sic*.!)[16] Pierre Laurent. Aici a fost semnalat în ultimele zile în mod frecvent și Andrea Cassulo însoțit de secretarul său sau de preotul Louis Barral. Scopul urmărit de conducerea Bisericii catolice din România, care acționează potrivit ordinelor primite de la Vatican, este acela de a submina curentul democratic și în general orice acțiune de stânga, obiectiv de altfel urmărit de Vatican în întreaga lume"[17].

După cercetarea arhivelor diferitelor instituții ale securității statului, un ofițer redactează un raport, pe 30 noiembrie 1946, pentru a descrie principalele activități de propagandă conduse de Pr. Laurent și locurile în care se deplasează pentru a ține

[13] *Dosarul* I 262913, p. 3–4/52.
[14] Arhiepiscop de București între 1924 și 1949, când este trimis cu domiciliul obligatoriu într-o mănăstire.
[15] Episcop vicar al eparhiei de Alba Iulia și Făgăraș cu sediul la Blaj, însă a slujit ca episcop vicar la Biserica Sfântul Vasile din București între 1940 și 1948.
[16] Citește „asumpționist".
[17] *Dosar* I 262913, p. 3–4/52.

conferințe antisovietice: 1) pe 9 august 1945 a fost văzut la Institutul Sfântul Augustin, de pe strada Știrbei Vodă, nr. 147, unde a ținut o conferință cu un caracter explicit antisovietic; 2) pe 28 august 1945 este văzut la Nunțiatura Apostolică, unde ține, de asemenea, conferințe, și la Legația Franței, cu care are o strânsă colaborare; 3) pe 24 iulie 1946 este identificat ca locuind la adresa I.F.S.B., de pe strada Christian Tell, nr. 18, unde conduce activități ostile pentru securitatea statului „democratic" care se instalează în România după 1944; 4) a fost văzut în luna iulie 1946 la Institutul de Înalte Studii, unde conduce Secția de studii balcanice și ține cursuri și conferințe; 5) pe 1 aprilie 1946 s-a deplasat la Constanța pentru a îndeplini o misiune încredințată de serviciul de informații al Legației franceze; 6) în luna noiembrie 1945 ține un ciclu de conferințe antisovietice la Institutul Sfântul Augustin, la care participă multă lume din clasa intelectuală.



INSTITUTUL DE STUDII ȘI CERCETĂRI
BALCANICE

DOMNULE COLEG,

Vă rog să binevoiți a lua parte la ședința de comunicări a Institutului nostru, care va avea loc Miercuri 20 Martie 1946, ora 17, la Facultatea de Arhitectură (strada Biserica Enei 3), unde vor vorbi:

R. P. V. LAURENT, Argeș de Valachie et Arčeš d'Arménie ou les méfaits de l'homonymie.

D-ra RODICA CIOCAN, Pe marginea unor scrisori ale Roxolanei către Zygmunt al II-lea.

După comunicări vor avea loc discuții.

DIRECTORUL INSTITUTULUI

prof. Victor Papacostea

INSTITUT DES ÉTUDES ET RECHERCHES BALKANIQUES
COURS DU R. P. V. LAURENT

LA GÉOGRAPHIE HISTORIQUE DES BALKANS SOUS LA DOMINATION BYZANTINE

PROGRAMME:

INTRODUCTION:

1. LEÇON D'OUVERTURE: BYZANCE MÈRE DES BALKANS
2. LE MILIEU GÉOGRAPHIQUE
3. LE PEUPLEMENT: RUÉE ET TASSEMENT DES RACES
4. L'UNITÉ BALKANIQUE: SES FONDEMENTS ET SA COHÉSION
5. L'UNITÉ BALKANIQUE: SES TARES ET SES FAIBLESSES
6. FONCTION POLITIQUE SOCIALE ET ÉCONOMIQUE DE LA PÉNINSULE BALKANIQUE

COURS:

I. LA DÉFENSE DES BALKANS: LA FRONTIÈRE EUROPÉENNE DE L'EMPIRE
II. LA DÉFENSE DES BALKANS: LE RÉGIME DES THÈMES
III. LE MOUVEMENT DÉMOGRAPHIQUE: LES VILLES
IV. LE MOUVEMENT DÉMOGRAPHIQUE: LA CAMPAGNE ET SON ANNEXE, LA MONTAGNE.

LES COURS ONT COMMENCÉ PAR LA LEÇON D'OUVERTURE: BYZANCE MÈRE DES BALKANS, LUE À LA SALLE DE LA FONDATION CAROL I, LE MARDI [illegible] FÉVRIER. LES LEÇONS SUIVANTES AURONT LIEU TOUS LES QUINZE JOURS, LE MERCREDI, À [illegible] HEURES, DANS LA SALLE DE BYZANTINOLOGIE [illegible] À PARTIR DU 1 MARS.

Două documente care atestă activitatea intelectuală a Pr. Vitalien Laurent

Toată această activitate a Pr. Laurent derutează planurile ofițerilor Securității, care se văd obligați să recruteze informatori dintre colaboratorii lui apropiați. Astfel, un informator, care primește pseudonimul „H", spune că pe 6 august 1941 Pr. Laurent a fost confirmat ca „agent special" al Biroului II și va oferi un loc în casa lui pentru colegii lui informatori antisovietici; în trecut, spune același informator, are o bogată activitate în serviciile de informație franceze. Un alt informator, „Manic", spune că pe 11 octombrie 1941 Pr. Laurent s-a dus în audiență la ministrul Truelle pentru a discuta despre misiunea sa de informator. Acuzațiile împotriva Pr. Laurent și împotriva colaboratorilor lui se înmulțesc și astfel cei trei călugări asumpționiști, Laurent, Darrouzès și Janin, sunt arestați de Serviciile Secrete ale statului pe 8 octombrie 1947, și duși în buncărele Direcției a V-a a Securității din București.

După intervenții lungi și negocieri între Legația franceză și autoritățile române, cei trei asumpționiști au fost eliberați pe 21 noiembrie 1947, dar mai întâi au trebuit să dea fiecare o declarație în care să spună că vor părăsi teritoriul României în primul avion cu direcția Paris, de pe aeroportul Otopeni, București. O brigadă de milițieni

primește misiunea de a-i conduce la aeroport. Iată declarațiile pe care călugării asumpționiști le redactează în limba franceză, sub constrângere, pe 20 noiembrie 1947:

1. ***Declarația*** **Pr. Vitalien Laurent**: „Eu, subsemnatul, Laurent Louis-Philippe, de naționalitate franceză, născut în 1896, pe 26 mai, la Séné (Morbihan), domiciliat în București, strada Christian Tell, nr. 18, director al I.F.S.B., cu pașaportul nr. 50, declar că mă angajez să părăsesc țara în ziua de sâmbătă, 22 noiembrie 1947. În caz că nu o voi face, voi fi pasibil să suport rigorile legii pentru că nu am respectat acest angajament. Aceasta-mi este declarația pe care o semnez cu mâna mea. Azi, 20 noiembrie 1947. Semnătură indescifrabilă”[18].

2. ***Declarația*** **Pr. Janin Jules**: „Eu, subsemnatul, Janin Jules Emilien, de naționalitate franceză, născut în 1882, pe 31 august, în Haute-Savoie, domiciliat în București pe strada Christian Tell, nr. 18, administrator al I.F.S.B., cu pașaportul de serviciu nr. 3453, declar că mă angajez să părăsesc țara în ziua de sâmbătă, 22 noiembrie 1947. În caz că nu o voi face, voi fi pasibil de rigorile legii pentru că nu am respectat acest angajament. Aceasta-mi este declarația, pe care o semnez cu propria mea mână. Azi, 20 noiembrie 1947. Semnătura: Jules Janin”[19].

3. ***Declarația*** **Pr. Jean Darrouzès**: „Eu, subsemnatul, Jean Darrouzès, de naționalitate franceză, născut în 1912, pe 3 aprilie, la Nossiet (Landes), domiciliat în București, pe strada Christian Tell, nr. 18, bibliotecar la I.F.S.B., cu pașaportul de serviciu nr. 3555, declar că mă angajez să părăsesc țara în ziua de sâmbătă, 22 noiembrie 1947. În caz că nu o voi face, voi fi pasibil să suport rigorile legii pentru că nu am respectat acest angajament. Aceasta-mi este declarația, pe care o semnez cu mâna mea. Azi, 20 noiembrie 1947. Semnătura”[20].

În momentul arestării lor, Securitatea avusese mare grijă să redacteze pentru fiecare un proces-verbal în care s-au notat toate obiectele pe care călugării le aveau asupra lor în ziua arestării.

1. ***Proces-verbal*****, Pr. Vitalien Laurent**: „Astăzi, 8a zi, luna octombrie anul 1947, noi, Rătan Petru, comisar de serviciu în Direcțiunea Generală a Poliției Ministerului Afacerilor Interne, constatăm prin acest proces-verbal că, percheziționând pe Laurent Louis-Philip, de ani 51, de profesie preot, originar din Sene, Franța, cu domiciliul în București, str. Christian Tell, nr. 18, trimis de Dl comisar adjunct Vasilescu Horațiu, cu raportul Nr. _____ s-au găsit asupra sa următoarele: trei monede vechi, curea, un pașaport, o carte de rugăciuni, bretele, șireturi. Drept care am încheiat prezentul proces-verbal spre cele legale”[21]. Documentul este semnat de deținut și de comisar.

---

[18] *Dosar* I 262913, p. 10/52.
[19] *Dosar* I 262913, p. 12/52.
[20] *Dosar* I 262913, p. 21/52.
[21] *Dosar* I 262913, p. 11/52.

2. ***Proces-verbal*, Pr. Janin Jules Emilien**: „Astăzi, 8a zi, luna octombrie, anul 1947, noi, Râtan Petru, comisar de serviciu la Direcțiunea Generală a Poliției din Ministerul Afacerilor Interne, constatăm, prin prezentul proces-verbal că, percheziționând pe Janin Jules Emilian, de ani 65, de profesie preot, originar din Franța, cu domiciliul în, str. Christian Tell, nr. 18, trimis de Dl comisar adjunct Vasilescu Horațiu, cu raportul Nr. ___ s-au găsit asupra sa următoarele: 78 (șaptezeci și opt lei), suport pentru ochelari, portmoneu, un ceas de argint, un cronometru cu lanț, chei, briceag, o pereche de ochelari de vedere, un toc, bretele, o cruce cu mătănii[22], curea. Drept care am încheiat prezentul proces-verbal spre cele legale”[23]. Documentul este semnat de deținut și de comisar. Conform unei note a organelor Securității, Pr. Janin era fără documente în regulă pe teritoriul României: „În România a venit la 25 septembrie 1937 prin Constanța cu pasp. nr. 152 elib. Istanbul. La 9.VII.1938 cere visa de sosire prin Constanța. La 13.IX.1938 cere visa de sosire. Are dosar la Controlul Străinilor 78528, cu termen de ședere în țară până la 30 Decemvrie 1941, fără drept de exercitarea profesiei”[24].

La câteva săptămâni după arestarea lor, inspectorul general al Miliției din București, Dulgheru Mihail, redactează un raport, pe 18 noiembrie 1947, pentru a atesta că cei trei asumpționiști au fost într-adevăr arestați, descrie motivul arestării lor și pledează pentru eliberarea lor, deoarece sunt cetățeni străini: „În baza dispozițiunilor primite, avem onoarea a referi următoarele: numiții: 1) Jean Mihail (Darrouzès?), 2) Laurentz (*sic.*!) Louis Filip (Vitalien Laurent) și 3) Jean Jules Mihail (Janin?), au fost reținuți cu ocazia arestării lui Camil Demetrescu, implicat în complotul foștilor conducători ai fostului Partid Național Țărănesc. Din cercetările făcute, a rezultat că numiții s-au făcut vinovați numai de adăpostirea lui Camil Demetrescu care era căutat de autorități. Având în vedere că numiții sunt preoți și cetățeni străini, opiniem pentru punerea lor în libertate, obligându-i ca în termen de 48 de ore să părăsească țara”[25].

La 28 februarie 1948, miliția secretă a regimului comunist, prin vocea maiorului D. Maxim, raportează Direcției Generale a Securității Poporului că cei trei asumpționiști, acuzați că l-au primit pe Camil Demetrescu, căutat de miliție, au fost expulzați din țară pe 22 noiembrie 1947. Odată reglată plecarea celor trei bizantiniști, ofițerii Securității adună în același dosar și câteva documente despre Pr. Jean Maurice Gouillard[26]. El sosise în România la 5 octombrie 1937 și rămăsese până la 30 septembrie 1941. La 2 iulie 1938 cere o viză de ieșire prin Giurgiu; la 16 septembrie 1938 cere iarăși o altă viză de ieșire prin Giurgiu. La 16 noiembrie 1941, este chemat de șeful Legației franceze, D. Truelle, iar Securitatea bănuiește că cei

[22] Cu siguranță trebuie să fie vorba despre un rozariu.
[23] *Dosar* I 262913, p. 13/52.
[24] *Dosar* I 262913, p. 19/52.
[25] *Dosar* I 262913, p. 22/52.
[26] Era un asumpționist care a activat foarte puțin în România și care, după mutarea IFSB de la București la Paris, a părăsit viața călugărească și preoția, continuându-și cercetările în bizantinologie.

doi oameni au vorbit despre situația activității de propagandă a acestuia pentru interesele francezilor din România: „Gouillard Jan Maurice este cunoscut la fișele de serviciu la: Dosar Nr. 12036 personal. Este de naționalitate franceză, religie catolică, născut la 21 Iunie 1910 în Franța, venit în țară la 5 Octombrie 1937. Profesor și membru al Institutului Francez de Studii Bizantine. Nota sursă «Monique», din 16 Noembrie (*sic*.!)1941: A fost invitat de Truelle la legația franceză, unde a avut o lungă discuție relativ la modul cum decurge acțiunea propagandistică pentru interesele franceze în România. La 2 Iulie 1938, a solicitat viză de ieșire prin Giurgiu. Nota din 17 Ianuarie 1942, numitul a dat dispozițiuni tuturor tinerilor francezi care frecventează cursul său să participe câte o oră pe zi la un curs de conversații asupra situației politice din România. Numitul încearcă astfel să creeze o serie de informatori fără cheltuială”[27].

II. Teama organelor Securității referitor la activitatea Institutului

După o activitate dintre cele mai remarcabile, pe care am încercat să o descriu mai sus, înțelegem mai bine teama ofițerilor Securității comuniste, care vedeau în acest Institut un pericol pentru „securitatea națională”. Directorul Serviciului Securității Capitalei, colonelul Dimin, cere o investigare detaliată a activităților I.F.S.B.: „În conformitate cu dispozițiunile D-lui Secretar General A. Bunaciu, vă rugăm să binevoiți a ne comunica în termen de 48 de ore, informații complecte (*sic*.!)cu privire la Institutul de Studii Bizantine din București. Totodată ne veți comunica și date complecte (*sic*.!) asupra personalului care deservește acest Institut”[28], datat 4 decembrie 1947. Însăși președinția Consiliului de Miniștri, la 17 noiembrie 1947, cere Ministerului Afacerilor Interne să comunice, de asemenea, informații și dispozițiile luate referitor la I.F.S.B., pentru ca aceste informații să ajungă, cât mai repede posibil, pe biroul prim-ministrului, care se interesează personal de această problemă. Raportul redactat ca urmare a acestor două cereri venite de la instanțele cele mai înalte ale conducerii țării este făcut de șeful Securității din București: „Din lucrările aflate în arhiva Poliției de Siguranță, precum și din cele raportate de către Inspectoratul de Siguranță al Capitalei cu Nr. 341/19478 din 3 decembrie 1947, rezultă următoarele: Institutul Francez de Studii Bizantine (Institut Français d’études byzantines) cu sediul în București str. Cristian Tell Nr. 18, aparține Congregațiunii franceze a călugărilor catolici Asumpționiști și și-a început activitatea prin anul 1900[29], la Constantinopol, sub numele de «Institute Francais de Kadikuei» (*sic*.!), unde a funcționat până în anul 1937, când guvernul turc a dispus să fie închis și personalul expulzat sub pretext că face propagandă catolică. Cu aprobarea Guvernului

[27] *Dosar* I 262913, p. 33 și 37/52.
[28] *Dosar* D 013022, p. 5/13.
[29] Cum am văzut mai sus, Institutul a fost fondat la Kadiköy, în fostul oraș Calcedon, pe partea asiatică a Istanbulului, în 1897, s-a mutat la București în 1937, unde a funcționat până în 1947.

român, în special la stăruințele profesorului N. Iorga, s-a admis ca acest Institut să-și mute sediul în România, la București. Astfel în anul 1937 a fost adusă în capitală biblioteca, apoi Institutul care și-a clădit și un local propriu în str. Cristian Tell Nr. 18, lucrările clădirii fiind conduse de către inginerul Hugo Iaszi domiciliat în str. Dr. Gr. Țăranu No. 10. Acest Institut are drept scop studiul istoriei bizantine posedând cea mai bogată bibliotecă de specialitate din lume. A editat până în anul 1942 o revistă intitulată *Orientalia christiana*[30], în limba franceză, conținând articole privitor la istoria bizantină. Ca director al acestui Institut a funcționat încă de pe când se găsea la Constantinopol, părintele Vitalien Laurent, membru al ordinului catolic «Asumpționiștilor», cunoscut bizantinolog cu renume mondial: Dr. în Științele Orientale, membru corespondent al Academiei de Inscripții și Arte Frumoase din Paris, titularul unei catedre la «Colege de France», profesor la Institutul de Istorie Universală N. Iorga și la Universitatea din București, consilier tehnic al Institutului de Cercetări Balcanice și membru al Societății Numismatice Române. Numitul este autorul al numeroase cărți științifice de specialitate și a colaborat la revistele românești: *Buletinul Secției Istorice a Academiei Române*, *Revista Istorică Română*, *Revista Arhivelor* și revista *Institutului de Istorie Universală N. Iorga*. În timpul războiului din 1941–1944, părintele Vitalien Laurent și-a manifestat pe față sentimentele sale anti-hitleriste, dar nu a avut de suferit nimic; însă după 23 august 1944, numitul s-a arătat ostil regimului democrat și actualului guvern din țară, fapt manifestat concret prin aceia că a adăpostit în clădirea Institutului pe Camil Demetrescu, implicat în procesul complotiștilor național-țărăniști, judecat și condamnat la închisoare. Datorită acestui fapt numitul împreună cu alți doi călugări catolici, anume Janet și Pargoire, potrivit ordinului de expulzare al guvernului român, în ziua de 22 noiembrie a.c., a plecat cu avionul la Paris. În prezent, Institutul Francez de Studii Bizantine este condus provizoriu de părintele Émile, care împreună cu un alt Frate călugăr, care împlinește funcțiunea de portar[31], constituie personalul acestui Institut. Părintele Émile a sosit în România cu trei zile înainte de arestarea profesorului călugăr Vitalien Laurent[32]. Din informațiuni, se pare că Legațiunea Franceză va prelua conducerea Institutului până la sosirea de la Paris a profesorului Dain[33], care ar fi fost însărcinat să ia conducerea Institutului. Printr-o notă informativă din 21

---

[30] Este vorba în realitate de revista *Échos d'Orient.*

[31] Este vorba de Fr. Petru Bîrsan, bucătar, care asigura și oficiul de portar.

[32] În realitate, a sosit trei zile mai târziu, de aceea nu a fost arestat cu ceilalți trei călugări.

[33] Cred că ofițerul de la Securitate avea informația conform căreia Marie-Alphonse Dain (mai cunoscut sub numele de Alphonse Dain), elenist și bizantinist francez, născut pe 3 aprilie 1896 la Chauvignon (Aisne), mort pe 10 iulie 1964 la Paris, va veni să ia direcțiunea Institutului prin numire de la Ministerul Afacerilor Externe franceze. Acesta s-a impus în special prin lucrările sale de paleografie și codicologie, fiind considerat a fi unul dintre creatorii, în Franța, ai acestei ultime științe (și poate, chiar al cuvântului). S-a consacrat în special textelor scriitorilor militari greci și textelor juridice bizantine. A publicat, de asemenea, manuale de limbă și de metrică greacă. Totuși, în cercul bizantiniștilor asumpționiști, o asemenea variantă cred că nu a fost niciodată luată în calcul.

noiembrie a.c., înregistrată sub No. 44.000, se semnalează că în ziua de 8 noiembrie a.c., Părintele Louis Barral, Superiorul Ordinului Asumpționist francez din România[34] și funcționar la Legația Vaticanului ar fi declarat că preoții francezi Laurent, Janet și Pargoire, de la Institutul Francez de Studii Bizantine au fost arestați deoarece au adăpostit pe Camil Demetrescu, care a fost găsit și arestat de Poliție la acel Institut. Responsabil este părintele Laurent, care, în ultimii doi ani, nu a mai ascultat de sfaturile superiorului său, Barral, ci și-a luat libertatea de acțiune, continuând să lucreze în serviciul anglo-americanilor cu care colaborase și în timpul războiului și cu maniștii[35]. Barral i-ar fi atras atenția lui Laurent că trebuie să asculte de Nunțiatura din București mai mult ca de altă dată, căci altfel încalcă disciplina catolică generală și disciplina Ordinului din care face parte, expunându-se la pericole. Ceilalți doi călugări au fost subalternii lui Laurent și au ascultat de ordinele sale. Părintele Louis Barral nu a făcut și nu face parte din membrii Institutului Francez de Studii Bizantine și se găsește în relații proaste cu Vitalien Laurent"[36].

Într-un alt raport, redactat pe 15 decembrie 1947, I.F.S.B. este descris în același fel, limbajul diferind foarte puțin. Totuși, el adaugă câteva detalii referitoare la arestarea lui Camil Demetrescu și la vinovăția asumată de Pr. Vitalien Laurent: „Camil Demetrescu a fost căutat de organele Siguranței cu începere din prima jumătate a lunei (*sic.*!) august a.c. pentru rolul deosebit de activ pe care l-a deținut în cadrul acțiunii de spionaj desfășurată de conducerea fostului Partid Național-Țărănesc. El a putut fi arestat abia în luna Octomvrie a.c., fiind găsit ascuns la sediul Institutului Francez de Studii Bizantine, în urma unei declarații a coinculpatului Florin Roiu, din care rezulta existența unei legături strânse mai vechi între părintele Laurent și Camil Demetrescu. Odată cu arestarea acestuia din urmă au fost reținuți atât părintele Laurent cât și călugării Janet și Pargoire, de la același Institut. În fața organelor anchetatoare, părintele Vitalien Laurent a declarat, de la început, că își asumă întreaga răspundere pentru ascunderea lui Camil Demetrescu, susținând că ceilalți doi călugări nu poartă nici o vină. A motivat ascunderea lui Camil Demetrescu, susținând că îl cunoaște de mult datorit(ă) împrejurării că acesta frecventa biblioteca și că nu putea refuza adăpost unui om care vine să i-l ceară."[37].

Activitatea I.F.S.B. s-a oprit în România după plecarea bizantiniștilor asumpționiști francezi. Biblioteca a fost salvată, *in-extremis,* și astfel Institutul a

---

34 Pr. Louis Barral era Superiorul călugărilor asumpționiști prezenți pe teritoriul României.

35 Iuliu Maniu, născut la Bădăcin, aproape de Șimleul-Silvaniei, pe 8 ianuarie 1873 și mort la Sighet pe 5 februarie 1953, este un om politic român, deputat în parlamentul de la Budapesta (în calitate de deputat al Transilvaniei, pe atunci parte integrantă a Austro-Ungariei). Este președintele Consiliului de miniștri al Regatului României în trei rânduri și președintele Partidului Național-Țărănesc. A fost deținut pentru motive politice încă din 1947. A murit în închisoare. Adepții ideilor sale politice sunt numiți maniști, dintre care făcea parte și Demetrescu; probabil, Pr. Laurent era un simpatizant, în fața amenințării comuniștilor.

36 *Dosar* D 013022, p. 6–8/13.

37 *Dosar* D 013022, p. 10/13.

putut să-și continue activitatea științifică în Franța. Întoarcerea Asumpțiunii în Capitala română, în 2010, după 63 de ani de absență, a fost trăită cu entuziasm, atât de bizantiniștii români, care l-au cunoscut sau care au studiat la școala părinților Laurent, Darrouzès, Janin, dar și de clasa intelectuală bucureșteană, care a păstrat o amintire vie despre I.F.S.B.

Concluzii

Am întâlnit și ascultat cu multă emoție oameni care i-au cunoscut pe Părinții Asumpționiști instalați la București, pe str. Christian Tell. Ei ne-au dat mărturia lor plină de respect pentru cei care le-au fost maeștri în domeniul cercetării în bizantinologie: „Mergeam în fiecare zi la biblioteca Institutului. Era frecventată de Ion Barnea și de profesorul Ștefănescu. Încetul cu încetul am câștigat încrederea Pr. Vitalien Laurent, care mi-a propus să redactez o teză de doctorat asupra retoricii bizantine sub primii Paleologi. În 1944, participam la conferințele date de Pr. Laurent la Institutul de Istorie universală pe tema *Bizanțul, mama Balcanilor*. Eram apreciat de Pr. Laurent care, având mare încredere în mine, mi-a încredințat cheile bibliotecii. Erau zile când eram singur în bibliotecă" mărturisește, din Paris, Petre Ș. Năsturel, un bizantinolog român, fost profesor la Sorbona și cercetător la C.N.R.S. Un alt istoric, renumit în România, Victor Papacostea, ne-a împărtășit, și el, amintirile emoționante ale sutelor de ore petrecute în biblioteca Institutului și profunda recunoștință și gratitudine pe care le are și astăzi pentru Părinții Asumpționiști.

Viața culturală a bizantinilor a reținut atenția savanților români. Notăm lucrările mai importante ale lui V. Grecu și M. Bezdechi despre problemele de literatură aferente mai ales epocii vechi, din secolul al XIV-lea (N. Gregoras și M. Calecas), sau martorilor catastrofei din 1453, G. Scholarios și Critobule (A. Decei și V. Grecu), doar câteva ediții de texte cărora trebuie să li se adauge corespondența lui Pseudo-Ioan Chilas, raportul de ambasadă al lui George Metochitul și alte câteva detalii. Problema influențelor asupra literaturilor străine sau posterioare a inspirat câteva cercetări utile cărora le corespund în mod fericit rare anchete asupra a ceea ce datorează gândirea bizantină, mai ales în ordinea morală, modelelor ei clasice vechi.

Științele ecleziastice au suscitat un interes particular. Istoria Bisericii furnizează o serie interesantă de studii despre vechii cronicari și despre câteva evenimente marcante: persecuția împăratului Iulian, iconoclasmul, schisma arsenită și pontificatul lui Atanasie I. Li se pot alătura lucrările ce tratează despre relațiile Patriarhatului bizantin cu Papalitatea: schismele din secolele al IX-lea și al XI-lea, și încercările de unire, fără a le uita pe cele în care apare pus în relief acțiunea lui misionară în diferite epoci și preocuparea lui de a-și apăra prerogativele împotriva pretențiilor de Biserică provenită din el, cum ar fi Pec. Dacă monahismul a inspirat puțini cercetători, hagiografia a atras atenția mai multora, interesați de câteva cazuri de

martiri, de manifestări ale cultului, de legende tipice sau de problema mai generală a canonizării în Biserica Ortodoxă. Dar este incontestabil că liturgia este cea care, în această ordine, a dat materie pentru cercetările cele mai întinse și mai noi, fie că este vorba de mobilierul propriu-zis, de ornamentele sacre, de alte accesorii ale cultului, de decorarea și aranjarea materială a bisericilor sau de probleme fundamentale: structura și organizarea liturghiei, epicleza euharistică, poziția unor autori particulari față de problema liturgică. Nu putem separa de toate acestea muzica religioasă, care a inspirat o operă de calitate.

În cadrul studiilor bizantine, câmpul preferat al Asumpționiștilor era tocmai cel al relațiilor pe care le-a avut Bizanțul cu România și a influențelor pe care acesta le-a exersat chiar după căderea lui. Două preocupări au ghidat cercetarea: cea de a explica originile, cu adevărat misterioase, ale poporului român, și cea de a demonstra continuitatea tradiției istorice pe pământul pe care îl ocupă astăzi.

Influența bizantină asupra vieții și instituțiilor românilor a fost mai ales indirectă în sensul că ceea ce au primit le-a venit în mare parte de la slavi. Și asta explică favoarea de care se bucură studiile balcanice, cărora un Institut special le consacră eforturile sale, la București. La origine, masa romană își așeza tabăra pe cele două maluri ale Dunării, din Carpați până în Balcani. Bulgarii sosiți în secolul al VI-lea sunt reprezentați ca elemente dezagregatoare, care i-au împărțit pe autohtoni în două mase, dintre care una a fost împinsă spre sud, iar cealaltă constrânsă să urce mai spre nord. Dar refluxul s-a făcut și el. Predominanța slavă este sigură până în momentul cuceririi bizantine (1019) care permite Valahilor să devină, timp de două secole, conștienți de personalitatea lor. Sunt în ajunul mișcării de eliberare care înlătură jugul grec din nordul Peninsulei. Dar nu este decât un fulger urmat de o eclipsă misterioasă, urmat, mai apoi, de procesul de slavizare în cursul secolului al XIII-lea al cărui sfârșit vede abandonat o primă încercare de stat român care nu va lua definitiv ființă decât o jumătate de secol mai târziu, în Valahia și Moldova. În timpul acestei evoluții lungi, Bizanțul continuă să acționeze asupra românilor prin intermediul bulgarilor, cărora le împrumută formule de cancelarie, de titulatură a prinților, de tehnică a atelierelor monetare, teme iconografice și modele arhitecturale, procedee de decorație murală, miniaturi în care se regăsește, transpusă și ușor adaptată, arta Constantinopolului.

Acestea au fost realizările bizantiniștilor asumpționiști pe teritoriul României, între anii 1937–1947. Numărul ridicat de subiecte tratate, varietatea lor extremă și noutatea concluziilor lor le dă meritul de a fi înscriși în toate bibliografiile de specialitate în studii bizantine, devenind astfel referințe de necontestat în materie. Profesori români, precum Bănescu proiectează o mare istorie a Imperiului Bizantin în două mari volume, iar colegul său, V. Grecu, a pregătit o ediție critică a istoricului Ducas. Pr. Laurent a realizat catalogul, începând cu 1944, unei importante colecții de mai mult de 600 de sigilii (colecția G. Orghidan), astăzi proprietate a Academiei Române.

Anexă

(v. nota 6 a acestui articol)
În numele Academiei de Inscripții din Paris, N. Iorga, director al Institutului Român de Studii Bizantine, astăzi Institutul „Nicolae Iorga” din București, a pronunțat acest discurs inaugural:

„Cucernici Părinți, Domnilor,
Academia de Inscripții a binevoit să însărcineze un membru asociat român, poate și din cauza modestelor lui contribuții la o înțelegere mai largă a ceea ce a fost Bizanțul, să o reprezinte la această sărbătoare a științei internaționale, de veche, onestă și bună marcă franceză, pe acest pământ românesc prieten, primitor pentru orice efort al științei și oferindu-i tot ceea ce, în ce o privește, poate oferi. Academia noastră, mă refer la cea din Franța, are dreptul să treacă înaintea tuturor celorlalte corporații și asociații, când este vorba de această lume imensă și, din lipsă de documente, destinată uneori să rămână de nepătruns, care a fost societatea bizantină, dominată de coroana imperială a Romei, împodobită cu prestigiul civilizației elene, cu o transmitere nemuritoare până astăzi, și aureolată cu sacrul caracter al unei ortodoxii mândre și perseverente. Căci prin savanții francezi a fost creată, într-un elan admirabil, în momentul în care noblețea din Franța se lupta împotriva turcilor la St. Gothard și în Creta, sacrificându-se, chiar fără știrea unui rege care voia să închidă ochii, pentru această cruce din Orient pe care împărații, patriarhii și scrisorile din Bizanț au apărat-o timp de o mie cinci sute de ani, după știința noastră. Plecând de la Ducange și continuând cu editarea cronicilor bizantine, prin prima lor traducere la Paris, ea pregătește sinteza lui Gibbon, englez de formație «filosofică» franceză, scriind în Elveția romandă. Ea depășește această lucrare renumită în studiul detaliilor mici, prin acea carte a lui Labeau, care nu va fi mort decât atunci când un povestitor, având aceeași știință, dar și același dar de narator, va apărea, poate, în aceeași patrie. Și, atașându-se tot de istorie, de viață, de spirit și nu de forme, moștenirea franceză de la cei pe care îi numim astăzi «bizantiniști» va trece prin reapariția unui Rambaud, ca să ajungă cu Charles Diehl la niște viziuni pe cât de atrăgătoare, pe atât de pline de revelație științifică. Apoi, când arta bizantină va trebui să fie prezentă altfel decât prin vagi descrieri literare, tocmai prin Diehl vor fi stabilite, fără fanteziile seducătoare, dar pasagere, ale unei alte școli naționale, înseși liniile de dezvoltare, și tocmai prin Gabriel Millet, în sensul cercetării pentru arta occidentală la inițiativa creatoare a lui Male, va ocupa un rang înalt iconografia bizantină în știință. Și mă opresc în fața acelora care, chiar astăzi, ca Louis Bréhier, nu uită pentru niciun moment iubirea lor inițială pentru tot ceea ce este legat de ceea ce am putea numi «bizantinitate». Națiunile par să își împartă aceste studii. Anglia nu îl uită pe Gibbon, pe discipolul său Bury și ajungând, cu o grijă admirabilă de a descoperi totul în cele mai mici amănunte, la cercetările unui Norman Bayne. Inovatoare în toate domeniile filologiei, Germania, nu fără frumoasele descrieri ale unui Gfrörer, a dat, de la Krumbacher, care ne ajută în fiecare zi cu superbul său repertoriu, la Heisenberg și la maestrul actual al acestor studii, care este în special un istoric, Dolger, o atât de prețioasă contribuție la cunoașterea limbii și a literaturii grecești în Imperiul de Orient. Italia nu uită tot ceea ce i-a dat Bizanțul și tot ceea ce ea i-a înapoiat din plin. În ceea ce privește Rusia, avem studiile teologice despre Bizanț, dar și universalitatea concepției lui Vassiliev și interpretarea foarte personală a artei, de Kondakov. Bizanțul este în același timp oriental și vulturul bicefal, iar Grecia, mândră de ceea ce poate reclama din această viață a formelor grecești, continuă aceleași cercetări asupra manifestărilor unei credințe care este a ei. Alături, toate națiunile care trăiesc astăzi pe seama Bizanțului și din Bizanț se unesc într-o colaborare fecundă, pe care congrese trienale, cu participarea unora mai mari decât ele, le confirmă. În România, cronicile bizantine erau folosite în istoria țării încă din secolul al XVI-lea; fără a mai pune la socoteală transmiterea slavă a literaturii Bizanțului, o mare școală de traducători a redat în românește, în secolul al XVII-lea, *Viețile Sfinților* și sublimul teologic al acestei lumi care inspira. Întemeindu-se pe revelațiile a ceea ce ea a dat ca naratori, românii au crezut

că, pentru a recunoaște propriul lor trecut, trebuie să fondeze un Institut, de-abia organizat, care, cu o tendință net istorică, oferă din puținul pe care îl are un sprijin fratern pentru propriile voastre cercetări. Voi înșivă, Cucernici Părinți, ați început ca niște servitori buni ai marii Biserici occidentale, cu preocupări de gândire religioasă. Dar, plecând de la studiile atât de aprofundate ale arhiepiscopului Louis Petit, magia Bizanțului v-a cuprins cu acea forță misterioasă căreia nimeni nu i se poate opune. Voi îi aparțineți acum cu toți cei care sunt la curent cu munca voastră magnifică și constantă și o recunosc cu plăcere. Fie ca acest nou mediu românesc, cu tot ceea ce oferă calm și prietenesc, să fie și mai favorabil, deși, de acum, însuși pământul Bizanțului trebuie să vă marcheze studiile", în *Revue historique de Sud-Est européen,* XVI, 7–9, iulie-septembrie 1939.

Persecutions and the first martyrs

Călin Ioan DUȘE*

Abstract: Since its appearance, Christianity has been persecuted, and the martyrs represent those landmarks in the history of mankind, which remind us of the past, but at the same time, they are also our intercessors before the Holy Trinity. From their beginning Christians were victims of pagans and Jews during the first three centuries. Starting with the 7th century, after the appearance of the Muslims, Christians were continuously persecuted by them, but also by other groups. Unfortunately, without disregarding the severity of the persecutions of the first centuries, we must admit that the persecutions of the 20th century produced more martyrs than the previous 19th centuries. Martyrs are beings of communion with God, with the Holy Angels, with His chosen ones, but also with all the people directed to good. They are also the ones who watch over us, protect us, but most important, they all intercede for our salvation.

Keywords: Jesus Christ, Holy Apostles, Church, Christianity, torments, martyrs, persecutions

In a world which unfortunately loses its true landmarks, being eager for meaning, the martyrs are the figures who raise some questions and show us the true purpose of our life on earth. Thus, the martyrs represent those landmarks in human history, which remind us of the past, but at the same time they are also our intercessors before the Holy Trinity. By leaving this world, and especially by entering eternity, the martyrs are truly alive, becoming contemporaries of the faithful. Likewise, martyrs are beings of communion with God, with the Holy Angels, with His chosen ones, but also with all people directed to good. Martyrs are those who watch over us, protect us, and above all, they intercede for our salvation.

From their beginning, Christians were victims of pagans and Jews during the first three centuries. Starting with the 7th century, after the appearance of the Muslims, the Christians were continuously persecuted by them, but also by other groups. Unfortunately, without disregarding the severity of the persecutions of the first centuries, we must admit that the persecutions of the 20th century produced more martyrs than the previous 19th centuries.[1]

---

* ThD university lecturer Babeș-Bolyai University in Cluj-Napoca, Faculty of Greek-Catholic Theology Departament Oradea, Specialization in Patristic Theology Address: Str. Traian Park, no. 20, Oradea, Bihor. RO 410044, Phone: 0744809082, Email: calin_duse@yahoo. com, calin.duse@ubbcluj.ro.

[1] Michel Quenot, *Icons of the martyrs: witnesses of the coming Kingdom*, Translation from French by Raluca-Gabriela Prelipceanu, Doxologia Publishing House, Iași, 2021, p. 10.

So, since its emergence, Christianity has been persecuted. The One who really suffered from hatred and scorn was our Saviour Jesus Christ. His death was planned in cold blood by the leaders of the Jews, who were far-off from the mission and teaching of Christ. Out of hypocrisy, stemming from cowardice and unbelief, the leaders of the Jews accused our Saviour Jesus Christ of all evils, turned the people against Him, treating Him as an enemy of the people, demonized, rebellious and charismatic. Thus, His Teaching was twisted, bringing the most serious accusations against Him: the high-caliber of the Son of God, non-observance of the Sabbath, friendship with sinners and publicans, predicting the destruction of the Temple in Jerusalem, forgiveness of sins, and other unjust accusations.[2]

So, our Saviour Jesus Christ, the founder of Christianity was persecuted, mocked, humiliated and crucified. He carried out a remarkable activity, as a teacher, prophet, but also a miracle worker. This left a strong impression among the people, but at the same time, unfortunately, it aroused the hatred of the leaders of the Jewish people[3]. Our Saviour Jesus Christ was judged and crucified during the reign of Herod Antipas: "*[Even] Herod and his soldiers treated him contemptuously and mocked him, and after clothing him in resplendent garb, he sent him back to Pilate.12 Herod and Pilate became friends that very day, even though they had been enemies formerly*" (Luke, 23, 11–12).

About the accusations and the crucifixion of Our Saviour Jesus Christ, some authentic external sources also speak. We recall here the Jewish historian Joseph Flavius (35–100), who speaks about our Saviour Jesus Christ in his work Jewish Antiquities:

> *"At that time, when Jesus lived, a wise man [...] He was the author of astonishing miracles and the teacher of men who were glad to know the truth. He attracted to His side a multitude of Jews, but also a multitude of pagans. This was Christ. Even though Pilate, because of the accusations brought by the leaders of our people, nailed Him to the cross, those who loved Him from the beginning did not stop loving Him. For he appeared to them on the third day alive again, as the prophets sent by God had foretold, performing a thousand other miracles. From then until today the Christians, who take their name from Him, endure"*[4].

Likewise, the historian Tacitus[5], in his work Annals, speaks about the death sentence of our Saviour Jesus Christ, by Pontius Pilate during the reign of the emperor

---

2 Ibidem, p. 22.

3 Priest Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Priest Prof. Dr. Milan Șesan, Priest Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Universal Church History* Vol. I (1–1054), Revised and Completed III Edition, EIBMBOR, Bucharest, 1987, p. 51.

4 Flavius Josephus, *Jewish Antiquities II, books XI-XX, from the rebuilding of the temple to the revolt against Nero*, XVIII, III, 3, Translation, notes and index of names by Ion Acsan, Hasefer Publishing House, Bucharest, 2003, p. 446.

5 Publius Cornelius Tacitus, lived between the years 55–120 and was a politician, but also an important Roman historian. He was considered the father of Roman historiography.

Tiberius (14–37): "*...Christ, who, in the time of the emperor Tiberius, had been condemned to death by Pontius Pilatus*"[6]. If the Teacher suffered all this, then the disciples will also suffer[7].

During His preaching activity, our Savior Jesus Christ warned the Holy Apostles about the persecutions they would be subjected to:

> *"I have told you this so that you might have peace in me. In the world you will have trouble, but take courage, I have conquered the world.". (Jn. 16, 33); and "Blessed are they who are persecuted for the sake of righteousness, for theirs is the kingdom of heaven. Blessed are you when they insult you and persecute you and utter every kind of evil against you [falsely] because of me. Rejoice and be glad, for your reward will be great in heaven. Thus they persecuted the prophets who were before you" (Mt. 5, 10–12).*

Before His Ascension to heaven, the Savior Jesus Christ said to the Holy Apostles: "*You will be My witnesses*" (Acts 1, 8). Witnesses, in the Greek language means martyrs, so the Holy Apostles and their followers will understand how much confession will require you to enter the fire of trial to the point of sacrificing your own life[8].

After the condemnation and crucifixion of our Savior Jesus Christ, unfortunately the persecutions against the Holy Apostles also began. Thus, following this new way of life, the sermons of the Holy Apostles, but also the miracles they performed, the number of believers increased daily. The healing of a paralytic aroused even greater interest in the sermon of the Holy Apostles:

> *"Now Peter and John were going up to the temple area for the three o'clock hour of prayer. And a man crippled from birth was carried and placed at the gate of the temple called "the Beautiful Gate" every day to beg for alms from the people who entered the temple. When he saw Peter and John about to go into the temple, he asked for alms. But Peter looked intently at him, as did John, and said, "Look at us". He paid attention to them, expecting to receive something from them. Peter said, "I have neither silver nor gold, but what I do have I give you: in the name of Jesus Christ the Nazorean, [rise and] walk". Then Peter took him by the right hand and raised him up, and immediately his feet and ankles grew strong. He leaped up, stood, and walked around, and went into the temple with them, walking and jumping and praising God" (Acts 3, 1–8).*

This success encouraged the Holy Apostles, but at the same time troubled the leaders of the Jews, since they were teaching the people and announcing the Resurrection of Jesus:

> *"While they were still speaking to the people, the priests, the captain of the temple guard, and the Sadducees confronted them, disturbed that they were teaching the people*

[6] Cornelius Tacitus, *Annales*, XV, 44, Latin translation, introduction and notes by Gheorghe Guțu, Humanitas Publishing House, Bucharest, 1995, p. 430.
[7] Fr. Michel Quenot, op. cit., p. 22.
[8] Ibidem, pp. 195–196.

and proclaiming in Jesus the resurrection of the dead. They laid hands on them and put them in custody until the next day, since it was already evening. But many of those who heard the word came to believe and (the) number of men grew to [about] five thousand" (Acts 4, 1–4). The preaching of the Holy Apostles was warm and powerful, and those who listened to them believed, and thus, the number of believers increased, reaching about five thousand men. "

The Holy Apostles were arrested and brought before the members of the Sanhedrin, who questioned them about the power and name of Christ in which they speak. Saint Peter the Apostle testifed with great courage about Jesus crucified by them and resurrected by God. This courage of the Holy Apostle Peter, but also the presence of the healed paralytic, confused the members of the Sanhedrin. Thus, they were content to threaten the Holy Apostles and forbid them to speak in the name of Jesus, see (Acts, 4, 5–21).

The Holy Apostles continued to preach with great success, healing the sick and performing many miracles, and their preaching would have widespread success not only in Jerusalem but also in the surrounding area. By order of the priests they will be arrested again and will escape from prison being found in the temple, where they continued to preach. From here they are brought again before the Sanhedrin and scolded even more harshly, they will be threatened with death, but with the intervention of the wise Rabbi Gamaliel they will escape alive. The Holy Apostles will be beaten and set free, on the condition that they no longer speak about the Savior Jesus Christ (Acts 5, 20). And when they heard, they entered the temple early in the morning and were teaching. But when the high priest and those with him came, they assembled the Sanhedrin and all the council of the elders of the sons of Israel, sent to the prison to bring the apostles. But, going, the servant did not find them in the dungeon, and, returning, they announced, saying: "*I found the dungeon locked in all security and the guards standing at the doors, but when I unlocked it, there was no one inside found no one!*" When they heard these words, the captain of the temple guard and the bishops were perplexed about them, what this could be. But someone came and told them: "*Behold, the men whom you put in prison are in the temple, sitting and teaching the people*". Then, the chief of the guard of the temple together with the servants brought them, but not by force, because they were afraid of the people, lest they should be stoned. And having brought them, they set them before the Sanhedrin. And the bishop asked them, saying: "*Did I not command you with a commandment that you no longer teach in this name*?" And here you have filled Jerusalem with your teaching, and you want to bring upon us the blood of this Man!" And Peter and the apostles answered and said:

"We must obey God more than men. The God of our fathers raised Jesus, whom you killed by hanging Him on a tree. This one, God, by His right hand, exalted Him Ruler and Savior, to give Israel repentance and forgiveness of sins. And we are witnesses of these new words and the Holy Spirit, which God has given to those who listen to Him".

And when they heard it, they marveled greatly, and counseled one another to kill him. And a Pharisee standing up in the Sanhedrin, namely Gamaliel, a teacher of the Law, honored by all the people, commanded to bring the people out a little. And he said to them:

> *"Men of Israel, consider what you are to do with these people. That before these days Teudas*[9] *stood up, saying that he, there is one, to whom a number of men joined about four hundred, who was slain, and all who listened to him were scattered and destroyed. After this, Judas the Galilean*[10] *arose, in the time of the numbering, and drew many people after him; and that one perished, and all who obeyed him were scattered. And now I say to you: "Beware of these men and let them alone, for if this decision or this thing is of men, it will perish; And if it is from God, you will not be able to destroy them, lest you find yourselves fighters against God". And they listened to him; and calling the apostles and beating them, they commanded them to stop speaking in the name of Jesus, and let them go. And they departed from before the Sanhedrin, rejoicing that they had deserved, for His name's sake, to suffer reproach. And all day long, in the temple and in the houses, they did not stop teaching and preaching Jesus Christ" (Acts 5, 12–42).*

This new life of communion and help caused the number of believers to increase, but at the same time some difficulties arose. In this sense, the Hellenistic Jews[11] complained to the apostles that their widows were being overlooked in the distribution of aid. The Holy Apostles will propose that seven men be chosen:

> *"At that time, as the number of disciples continued to grow, the Hellenists complained against the Hebrews because their widows were being neglected in the daily distribution. So the Twelve called together the community of the disciples and said, "It is not right for us to neglect the word of God to serve at table. Brothers, select from among you seven reputable men, filled with the Spirit and wisdom, whom we shall appoint to this task, whereas we shall devote ourselves to prayer and to the ministry of the word". The proposal was acceptable to the whole community, so they chose Stephen, a man filled with faith and the holy Spirit, also Philip, Prochorus, Nicanor, Timon, Parmenas, and Nicholas of Antioch, a convert to Judaism. They presented these men to the apostles who prayed and laid hands on them. The word of God continued to spread, and the number of the disciples in Jerusalem increased greatly; even a large group of priests were becoming obedient to the faith " (Acts 6, 1–7).*

The seven deacons are the first ordained ministers. They had the duty to supervise and ensure the good organization of the common meals, but at the same time they could also preach the word of God.

---

[9] Teudas was the leader of a political uprising.

[10] Judas the Galilean tried in the year 6 to start a revolt, during the census of Sulpicius Quirinius, the governor of Syria.

[11] The Hellenistic Jews were the Jews of the Diaspora, those who lived outside the borders of Palestine. They shared the Greek language and culture, and in Jerusalem they had their own synagogue, where worship was conducted in Greek. This division was also preserved within the first Christian community.

And some of the synagogue rose up, who were said to be libertines[12] and Cyrenes and Alexandrians and those from Cilicia and Asia, boasting about Stephen. And they could not stand against the wisdom and the Spirit with which he spoke. Then they had some men say, "*I heard him speak blasphemous words against Moses and God*". And they stirred up the people and the elders and the scribes, and, rushing upon them, they abducted him and brought him to the Sanhedrin. And they set up false witnesses, who said: "*This man does not stop speaking words of blasphemy against this holy place and the Law. That they heard him saying that: This Jesus of Nazareth will destroy this place and change the traditions that Moses left us*" (Acts. 6, 8–15). As we can see the accusations were very serious, of blasphemy, which when heard arouse anger, and if they were confirmed they ended with the death sentence of the culprit. The accusations were identical to those that were formulated against the Savior Jesus Christ. The presiding judge was the bishop, who spoke to the accused, asking him if the accusations were true.

In front of the Sanhedrin, Saint Archdeacon Stephen[13] delivered a long speech, in which he talked about the history of the Jewish people, arguing with the prophetic texts that Jesus Christ is the Messiah, the one predicted by the prophets of the Old Testament, and the Jews were guilty of killing him, passage that we find in extenso in (Acts 6, 15; 7, 1–60).

In his speech, Saint Archdeacon Stephen did not try to remove the accusations brought to him, as he should have done in a judicial defense, but he used this opportunity to present to the Jewish leaders the foundations of the teaching of the Savior Jesus Christ, hoping for their enlightenment. After first giving a brief summary of the history of the Jews from Adam to Solomon, he declared that he had not uttered curses against God, Moses, the Law, and the Temple. Saint Archdeacon Stephen will further show that God showed His glory outside the Temple as well, and when he was preparing to present the teaching about the Savior Jesus Christ, as the last revelation of God, his opponents were filled with rage against him and they could no longer bear to listen to him. In the uproar that occurred following this speech, Saint Archdeacon Stephen was dragged out of the city and stoned to death. Although in this period the Sanhedrin did not have the *jus gladii*, i.e. the right to sentence to death and order the execution of the sentence, this being an attribute that belonged exclusively to the Roman prefect, he will commit an abuse, he will condemn him, and they will kill him. According to Tradition, Saint Archdeacon Stephen was buried two miles from Jerusalem, through the care and at the expense of the learned Gamaliel. The trial and condemnation of Saint Archdeacon Stephen is the first doctrinal conflict between Judaism and Christianity.

---

[12] Freed slaves belonged to this synagogue. These were the descendants of the Jews whom Pompey took to Rome as slaves after the conquest of Palestine in 63 BC.

[13] Nicolae Chifăr, *History of Christianity I*, "Lucian Blaga" University Publishing House, Sibiu, 2007, p. 30.

Unfortunately, the persecution will spread over the entire Christian community in Jerusalem, and in this situation the believers will spread in the province. The Holy Apostles will remain in Jerusalem, but Saul[14], who was present at the killing of Saint Archdeacon Stephen, will from now on, with even more passion, persecute the Christians, searching them from house to house and sending them to judgment (Acts 8, 1–4). In the killing of Saint Archdeacon Stephen, but also in the persecution of the Church, Saul of Tarsus participates and will soon become, after his conversion, one of the greatest preachers of Christianity, and through his activity as the Apostle of the Gentiles, will lay the foundations to the Church of Christ[15].

The martyrdom of Saint Archdeacon Stefan, also the persecution that followed after that, led to an extensive action of the Holy Apostles of preaching through those missionaries, who were trained at the school in Jerusalem. These, by their number, but especially by their complete preparation, will make the spread of the Gospel progress very quickly in large geographical areas such as: Samaria, Judea, Galilee, Phenicia, Cyprus and Antioch of Syria[16]. During this action of preaching the Gospel, the Holy Apostles remained in Jerusalem to protect the Christians, who were subjected to persecution, but also to compel those who were persecuting the Christians to direct their attention and care to them, because they were considered as the only preachers of the Gospel[17].

In the year 44, Saint James the Apostle (also called James the Great), brother of Saint John the Apostle, will become the first apostle martyr. Thus, by order of Herod Agrippa (41–44), the grandson of Herod the Great, Saint James the Apostle will be killed: "*About that time King Herod laid hands upon some members of the church to harm them. He had James, the brother of John, killed by the sword*" (Acts 12, 1–2).

The killing of the Holy Apostle James pleased some Jews, and Herod Agrippa will arrest and imprison the Holy Apostle Peter as well: " *and when he saw that this was pleasing to the Jews he proceeded to arrest Peter also. (It was [the] feast of Unleavened Bread.) He had him taken into custody and put in prison under the guard of four squads of four soldiers each. He intended to bring him before the people after Passover.*" (Acts 12, 3–4). The Holy Apostle Peter miraculously escaped from prison helped by an angel and went at night to the house of Mary, the mother of Mark, where several believers were gathered who were praying:

> *"Then Peter recovered his senses and said, "Now I know for certain that [the] Lord sent his angel and rescued me from the hand of Herod and from all that the Jewish*

[14] Saul is the name of Saint Paul the Apostle before his conversion to Christianity.

[15] Mircea Duțu, *The Process of Paul, the Apostle of Gentiles*, Herald Publishing House, Bucharest, 2011, pp. 20–25.

[16] Călin Ioan Dușe, *The Roman Empire and Christianity in the First Century*, Cluj University Press Publishing House, Cluj-Napoca, 2023, pp. 373–382.

[17] Rev. Dr. Sabin Verzan, *Saint Andrew the Apostle*, Basilica Publishing House, Bucharest, 2016, pp. 140–141.

> *people had been expecting." When he realized this, he went to the house of Mary, the mother of John who is called Mark, where there were many people gathered in prayer" (Acts 12, 11–12).*

After this episode, in which the Holy Apostle Peter escapes the arrest of Herod Agrippa, he will leave Jerusalem and go to another place (Acts 12, 16–17). We will find Saint Peter the Apostle among the Christians of Antioch together with Saint Paul the Apostle[18].

The Christian community in Jerusalem was led by Jacob the Lesser[19] (the brother of the Lord) who, through his life full of holiness, gained a great moral authority among Christians, but also among the Jews of Jerusalem and the surrounding area. Also Jacob, the so-called <brother of the Lord>, because he was also called the son of Joseph, and this Joseph was the <father> of Christ, because as the Holy Scripture of the Gospel tells us, it was found out that the Virgin, to whom he was betrothed, had in her womb from the Holy Spirit even before they were together (Mt. 1, 18.) – this Jacob, to whom the ancients gave the nickname <the righteous one>, because of his special piety, came, as they say, to be the first to be placed on the episcopal seat in Jerusalem"[20]. The Christian community in Jerusalem, being in the heart of Judaism, initially opted for a Judeo-Christian conservatism and thus, we notice that it decided for a dynastic election, of a representative from the family of the Savior Jesus Christ to lead the Church here.

Because of his blameless life, the Holy Apostle Paul particularly appreciated him, calling him, along with the Holy Apostles Peter and John, pillars of the Church: "A*nd when they recognized the grace bestowed upon me, James and Cephas and John, who were reputed to be pillars, gave me and Barnabas their right hands in partnership, that we should go to the Gentiles and they to the circumcised*" (Galatians 2, 9). The great authority of St. Jacob the Little, came on the one hand from the fact that he was related to the Savior Jesus Christ, but also from the piety and ascetic life he lived. He will lead the community in Jerusalem until his martyrdom between the years 61–62. Saint James the Apostle was sentenced to death by the Sanhedrin and stoned to death, and because he had not died he was hit on the head by one of the murderers with a club.

---

[18] Călin Ioan Dușe, op. cit., pp. 385–386.

[19] James the Little, or James of Alphaeus, as we find him called in the Holy Gospels from Matthew 10, 3; Mark 3, 18; Luke 6, 15; John 19, 25; F. Ap. 1, 13. Jacob is the son of Joseph from a previous marriage, and in this sense he can be called the brother of the Lord and must be distinguished from the Holy Apostles. According to some opinions, he does not seem to be the same person as Saint Apostle Jacob of Alpheus, see: Priest Prof. Dr. Ioan Ramureanu, Priest Prof. Dr. Milan Șesan, Priest Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Universal Church History Vol. I* (1–1054), op. cit., p. 67.

[20] Eusebius of Caesarea, *Writings I, Church History, Martyrs from Palestine*, in col. PSB vol. 13, II, I, 2, Translation, study, notes and comments by Rev. Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, Bucharest, 1987, pp. 64–65.

At the condemnation and execution of Saint James the Lesser, the Sanhedrin took advantage of the fact that the procurator Porcius Festus had died and his successor Albinus[21] had not yet taken office. Thus, those in the Sanhedrin condemned and killed him without the legal approval of the prosecutor[22]. Joseph Flavius tells us about these moments:

> *"The young Ananus, about whose appointment as High Priest I spoke about earlier, had a ruthless and courageous nature. He belonged to the sect of the Sadducees, who are more severe and merciless in their judgments than the other Jews, as I have shown before. Being, therefore, cruel, Ananus thought that the time had come to act now, when Festus was dead and Albinus was on his way to Judea. He summoned the Sanhedrin to judgment, and brought before him the brother of Jesus, called Christ (his name was James), together with several others, accusing them of breaking the laws, and condemned them to be stoned to death. This infuriated the moderate, law-abiding citizens; They secretly sent messengers to their king, begging him to warn Ananus in writing not to undertake such deeds, for he had been unjust also in what he had now done. Some of them went to meet Albinus, who had just left the city of Alexandria, and drew his attention to the fact that Ananus himself had summoned the Sanhedrin to the trial, without asking for consent. Albinus was persuaded by his advisers, and wrote furious letters to Ananus threatening him with due punishment. But, following this incident, King Agrippa demoted him as a High Priest, chair which he had held for three months, and entrusted it to Jesus, the son of Damnaeus[23]".*

The church historian Eusebius of Caesarea, took the information of Josephus Flavius in which he talks about the martyrdom of Saint James, the brother of Jesus:

> *"Jacob, the brother of the Lord, had been placed as the head of the Church by the apostles themselves. From their time until today he was called "the righteous one", because many other Jews also bore the name Jacob; but he was as holy as from his mother's womb: he drank neither wine nor other intoxicating liquor, nor tasted flesh in all his life. No scissors ever touched his hair, he never oiled himself, and he never got drunk. Only he was allowed to enter the Holy of Holies, he had no woolen clothes on him, but only cloth. He would enter the church alone, and there you would always find him kneeling and asking forgiveness for the people, to such an extent that his knees became as thick as a camel's from the long kneeling before the Lord and his continuous prayers for the forgiveness of the people. [...]*
>
> *Some of them came to believe that Jesus is the Messiah (the one predicted by the prophets), but in general the mentioned sects did not believe either in His resurrection or that He would come to judge everyone according to their deeds. Among those who received the faith, some owe it to Jacob. Since many of the leaders also converted to Christianity, there was an uprising among the Jews, especially among the scribes and Pharisees, who said that there was a danger that the whole people would see Jesus as Christ himself, therefore they came to Jacob and asked him: Please stop the people because they are being deceived by the presence of Jesus when they believe*

21 Albinus was the sixth Roman procurator of the Jews between 62–64.

22 Priest Prof. Dr. Ion Constantinescu, *Study of the New Testament, manual for theological seminars*, EIBMBOR, Bucharest, 1981, p. 333.

23 Flavius Josephus, op. cit., XX, IX, 1, p. 571.

that He is really the Messiah. Please convince those who gathered at the Easter feast about Jesus, for we all trust in you. We and all the people testify that you are righteous and that you seek no one's face, etc.[24]".

The trial and condemnation of St. James the Lesser is part of the systematic persecutions to which the first Christians were subjected by the Jews and has many similarities with the trial of the Savior Jesus Christ[25]. With all these condemnations, the trial and killing of St. James the Less will strengthen, but above all will further develop, Christianity on its way to a universal religion[26].

The Holy Apostles will be the ones who will carry out the command of the Savior Jesus Christ: *"Go, therefore, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you. And behold, I am with you always, until the end of the age"* (Mt. 28, 19–20). Thus, following this commandment, the Holy Apostles will take the Gospel to all peoples, and through their activity the Church will be founded, from Jerusalem to the ends of the earth. During this activity of preaching the Gospel, the Holy Apostles suffered many persecutions.

The one who managed to preach, interpret, systematize, and also apply the Gospel of the Savior Jesus Christ to the social realities of the time was Saint Paul the Apostle. He was the most brilliant of the Apostles, the boldest preacher of Christianity to the Gentiles, but also its doctrinaire, being considered, after the Saviour Jesus Christ, the greatest genius of Christianity[27]. Thus, we can observe that the Holy Apostle Paul is after the Savior Jesus Christ, the most famous character in the New Testament, due to the fact that he is mentioned in the Acts of the Apostles, but also in his fourteen epistles. He is the first theologian of Christianity, a precious witness who can offer us the most authentic view of the beginning of Christianity[28].

The Holy Apostle Paul, through his life and activity, dominated the life of early Christianity for more than three decades, from the year 36 to the year 67. From the Acts of the Apostles, which were written by his disciple, the Holy Evangelist Luke, in Rome, to the end of 63[29], but also from his epistles, we can roughly describe his missionary life and activity. Before converting to Christianity, Saint Paul the Apostle was known by his Jewish name of Saul (the desired one)[30].

After his conversion to Christianity, Saul was regarded by the Jews as a renegade of the Jewish Law. He will henceforth be constantly pursued and threatened with

---

[24] Eusebius of Caesarea, op. cit., 13, II, XXIII, 4–24, pp. 92–95.
[25] Călin Ioan Dușe, op. cit., pp. 388–390.
[26] Mircea Duțu, op. cit., pp. 30–35.
[27] Priest Prof. Dr. Ion Constantinescu, op. cit., p. 204.
[28] Mauro Orsati, op. cit., p. 251.
[29] Priest Prof. Dr. Ion Constantinescu, *Study of the New Testament, manual for theological seminars*, 2nd Edition, Credința Noastră Publishing House, Bucharest, 1992, p. 130.
[30] Călin Ioan Dușe, op. cit., pp. 404–405.

death by the Jews. As a Jew, Saul wanted all his life to convert the Jews to Christianity and to understand that the Savior Jesus Christ is the Messiah that their prophets spoke about. He suffered much because he was often persecuted by his countrymen, and they did not understand this message, and therefore his mission for thirty-one years was among the Gentiles (heathen) between the years 36–67. This activity of his among the pagans was done by the entrustment and at the recommendation of the other Holy Apostles. Saul preached the Gospel from Jerusalem to Illyria[31] and went only to those places where the Savior Jesus Christ was not known. In the Epistle to the Romans, he expresses his desire to go as far as Spain, which was considered the western limit of the known world at that time: "*But now, having no more room in these lands and often having the desire to come to you when or go to Spain*" (Rom. 15, 23–24). According to a rough calculation, during his activity of preaching the Gospel, Saint Paul the Apostle would have traveled almost thirty thousand kilometers[32], an impressive distance, if we consider the means of transport two thousand years ago[33].

Saint Paul the Apostle is also one of those who suffered many persecutions and humiliations during his activity of preaching the Gospel. Thus, during the first missionary journey between the years 45–48, the preaching of the Holy Apostles Paul and Barnabas was accompanied by great joys, but also by many surprises and dangers:

> *"In Iconium they entered the Jewish synagogue together and spoke in such a way that a great number of both Jews and Greeks came to believe, although the disbelieving Jews stirred up and poisoned the minds of the Gentiles against the brothers. So they stayed for a considerable period, speaking out boldly for the Lord, who confirmed the word about his grace by granting signs and wonders to occur through their hands. The people of the city were divided: some were with the Jews; others, with the apostles. When there was an attempt by both the Gentiles and the Jews, together with their leaders, to attack and stone them" (Acts 14, 1–5).*

During the second missionary journey, between the years 51–54, in Philippi, the Holy Apostle Paul together with Silas were flogged and thrown into prison, after they healed a woman who had a pythonic spirit:

> *"The crowd joined in the attack on them, and the magistrates had them stripped and ordered them to be beaten with rods. After inflicting many blows on them, they threw them into prison and instructed the jailer to guard them securely. When he received these instructions, he put them in the innermost cell and secured their feet to a stake" (Acts 16, 22–24).*

After his release from prison, the Holy Apostle Paul, together with his companions, preached in the cities of Amphipolis, Apollonia and reach Thessalonica,

[31] In Antiquity, Illyria was a province located in the west of the Balkan Peninsula, between the Adriatic Sea, the Morava River and Pannonia. It was conquered by the Romans in 168 BC. The most important cities of the province were Apollonia in Albania and Rihzon (today Risan) in Macedonia.

[32] Mauro Orsati, op. cit., pp. 256–257.

[33] Călin Ioan Dușe, op. cit., pp. 405–409.

where they succeeded in converting many Greek and Roman proselytes, as well as some Jews. Following the conversions made, the Jews were envious causing disorder among the crowds and leaders of the city. In this situation they left Thessalonica and headed for Berea. Here, the Holy Apostle Paul together with Silas, after preaching the Gospel, will make several conversions, but the Jews from Thessalonica, hearing that they are preaching here too, came and disturbed the crowds.

After the mission, which he carried out in Athens, the Holy Apostle Paul will go to Corinth, where he will stay between the years 51–52. Here he met the Judeo-Christian couple Aquila and Priscilla, whom the emperor Claudius (41–54) expelled from Rome in 49, following the edict against the Jews, who were arguing because of Christ (Acts 18, 1–4).

Following the preaching of the Holy Apostle Paul, Crispus, who was the elder of the synagogue, converted with his family. Also, many Corinthians who listened to the Holy Apostle Paul were converted. During the missionary activity, which he carried out in Corinth, for a year and a half, the Savior Jesus Christ appeared in a vision to the Holy Apostle Paul and encouraged him (Acts 18, 8–11).

The very successful preaching of the Holy Apostle Paul aroused the envy of the Jews, who took him before Gallio[34], who was the proconsul of the province of Achaia. He refused to intervene in the religious disputes of the Jews and threw them out of the tribunal (Acts 18, 12–16). In the year 51, while he was in Corinth, the Holy Apostle Paul wrote the two epistles to the Thessalonians.

During the third missionary journey between the years 54–58, Saint Paul the Apostle returned to Ephesus, where he would stay for almost two and a half years. Here he carried out a rich missionary activity, managing to make several conversions, but also to heal many sick (Acts 19, 10–12).

The missionary activity of the Holy Apostle Paul was accompanied by fruits, many were converted, and the sorcerers brought the books and set them on fire: *"When this became known to all the Jews and Greeks who lived in Ephesus, fear fell upon them all, and the name of the Lord Jesus was held in great esteem. Many of those who had become believers came forward and openly acknowledged their former practices. Moreover, a large number of those who had practiced magic collected their books and burned them in public. They calculated their value and found it to be fifty thousand silver pieces. Thus did the word of the Lord continue to spread with influence and power"* (Acts 19, 17–20).

Moreover, due to the fact that many were converting to Christianity and leaving the pagan gods, at the instigation of a silversmith named Demetrius, who saw his trade endangered by removing the worship of the gods, he caused a movement by which he agitated the pagans against the Christians (Acts 19, 23–32).

[34] Galion was the brother of the philosopher Seneca and lived between 1/2 BC-65/66 AD.

Following this agitation, after preaching the Gospel for two years and performing many miracles, as a result of which many were converted to Christianity in the year 56, the Holy Apostle Paul will leave Ephesus and go to Macedonia, and from here will go to preach in Illyria:

> *"For I will not dare to speak of anything except what Christ has accomplished through me to lead the Gentiles to obedience by word and deed, by the power of signs and wonders, by the power of the Spirit [of God], so that from Jerusalem all the way around to Illyricum I have finished preaching the gospel of Christ" (Romans 15, 18–19).*

From Tyre, the Holy Apostle Paul will go to Ptolemaida, where he will stay for a day, after which he will continue his journey to Caesarea. Here Philip, one of the seven deacons, hosted him, where he stayed for several days. Now the sufferings that he will endure in Jerusalem will be foretold, and those who heard this advised him not to go, but the Holy Apostle Paul said to them: *"What are you doing, weeping and breaking my heart? I am prepared not only to be bound but even to die in Jerusalem for the name of the Lord Jesus." Since he would not be dissuaded we let the matter rest, saying, "The Lord's will be done"* (Acts 21, 12–15).

At the end of the third missionary journey, in the year 58, the Holy Apostle Paul came to Jerusalem for the last time. He told Jacob the Younger, who was the leader of the community in Jerusalem, the results he had during his four-year mission (Acts 21, 17–22).

St. James the Lesser, knowing the hatred that the Jews had against the St. Apostle Paul, advised him to perform an act provided by the Mosaic Law. Thus he will bear the price for the cleansing of some Nazirites, but in the temple he will be recognized, caught and attacked by the Jews. The Holy Apostle Paul was saved from the hands of the Jews by the hiliarch Claudius Lysias, who was the commander of the guard and would be imprisoned in the Antonia tower (Acts 21, 27–34).

Saint Apostle Paul asked the commander for permission to defend himself in front of the crowd, telling them how he was a persecutor of Christians, the moment of his conversion on the way to Damascus, but also how the Savior Jesus Christ sent him to preach the Gospel to the Gentiles: *"Then he said to me, 'Go, I shall send you far away to the Gentiles'"* (Acts 22, 21) and (Acts 22, 27–30).

The Holy Apostle Paul will defend himself before the Sanhedrin, saying that he is being judged because he believes in the resurrection of the dead, and at this moment in the Sanhedrin there was a division between the Pharisees and the Sadducees:

> *"My brothers, I have conducted myself with a perfectly clear conscience before God to this day. [...]" My brothers, I am a Pharisee, the son of Pharisees; [I] am on trial for hope in the resurrection of the dead." When he said this, a dispute broke out between the Pharisees and Sadducees, and the group became divided. For the Sadducees say that there is no resurrection or angels or spirits, while the Pharisees acknowledge all three. A great uproar occurred, and some scribes belonging to the Pharisee party stood up and sharply argued, "We find nothing wrong with this man." (Acts 23, 1–11).*

A conspiracy will be hatched against the Holy Apostle Paul, by more than forty fanatical Jews, who have sworn that they will neither eat nor drink until they kill him. His nephew will learn about this conspiracy and will inform the commander Claudius Lysias, and he will send the Saint Apostle Paul under escort to Caesarea at night (Acts 23, 23–30).

Saint Paul the Apostle will arrive at Caesarea, where he will be heard by the prosecutor Felix and will defend himself before him against the accusations brought by the Jews. Procurator Felix was familiar with Christianity quite well, he would even listen to it with his wife, but he would keep the Holy Apostle Paul under guard, letting his disciples come to him. Procurator Felix hold the Holy Apostle Paul imprisoned between the years 58–60, in the hope that he will receive a sum of money from him (Acts 24, 21–27).

After two years, in the year 60, the procurator Porcius Festus[35] came, and he wanted to please the Jews and kept the Holy Apostle Paul imprisoned. When he went to Jerusalem, the leaders of the Jews brought accusations against the Holy Apostle Paul, asking the procurator Porcius Festus to send him to Jerusalem, and on the way to prepare a race for him and kill him. He refused, saying that the Holy Apostle Paul is guarded in Caesarea, and those who want can go with him and accuse him (Acts 25, 1–12).

The Holy Apostle Paul, knowing the cunning of the Jews, refused to go and be judged by them in Jerusalem, before the procurator Porcius Festus. In his capacity as a Roman citizen he asked to be judged by Caesar, that is, by the emperor of Rome. After a few days, King Herod Agrippa II (47–52) came with Berenice to greet the procurator Porcius Festus, and he spoke to him about the situation of the Holy Apostle Paul. King Herod Agrippa II expressed his desire to hear the Holy Apostle Paul (Acts 25, 22–27). When Procurator Festus tried the Holy Apostle Paul in the first instance, found him innocent. Therefore, if he asked to be judged by Caesar, he will have to judge him even better, face to face with the king of Judea, and when he sends Paul before him to show the reasons why he was arrested.

The Holy Apostle Paul will defend himself before the procurator Festus and King Herod Agrippa II:

> *"I count myself fortunate, King Agrippa, that I am to defend myself before you today against all the charges made against me by the Jews, especially since you are an expert in all the Jewish customs and controversies. And therefore I beg you to listen patiently. My manner of living from my youth, a life spent from the beginning among my people and in Jerusalem, all [the] Jews know. They have known about me from the start, if they are willing to testify, that I have lived my life as a Pharisee, the strictest party of our religion. But now I am standing trial because of my hope in the promise made by God to our ancestors. Our twelve tribes hope to attain to that promise as they fervently worship God day and night; and on account of this hope I am accused*

[35] Porcius Festus was procurator of Judea from the year 60 until the year 62, when he dies.

by Jews, O king. Why is it thought unbelievable among you that God raises the dead? I myself once thought that I had to do many things against the name of Jesus the Nazorean, and I did so in Jerusalem. I imprisoned many of the holy ones with the authorization I received from the chief priests, and when they were to be put to death I cast my vote against them. Many times, in synagogue after synagogue, I punished them in an attempt to force them to blaspheme; I was so enraged against them that I pursued them even to foreign cities". On one such occasion I was traveling to Damascus with the authorization and commission of the chief priests. At midday, along the way, O king, I saw a light from the sky, brighter than the sun, shining around me and my traveling companions. We all fell to the ground and I heard a voice saying to me in Hebrew, 'Saul, Saul, why are you persecuting me? It is hard for you to kick against the goad.' And I said, 'Who are you, sir?' And the Lord replied, 'I am Jesus whom you are persecuting. Get up now and stand on your feet. I have appeared to you for this purpose, to appoint you as a servant and witness of what you have seen [of me] and what you will be shown. I shall deliver you from this people and from the Gentiles to whom I send you, to open their eyes hat they may turn from darkness to light and from the power of Satan to God, so that they may obtain forgiveness of sins and an inheritance among those who have been consecrated by faith in me'. "And so, King Agrippa, I was not disobedient to the heavenly vision. On the contrary, first to those in Damascus and in Jerusalem and throughout the whole country of Judea, and then to the Gentiles, I preached the need to repent and turn to God, and to do works giving evidence of repentance. That is why the Jews seized me [when I was] in the temple and tried to kill me. But I have enjoyed God's help to this very day, and so I stand here testifying to small and great alike, saying nothing different from what the prophets and Moses foretold, that the Messiah must suffer and that, as the first to rise from the dead, he would proclaim light both to our people nd to the Gentile". (Acts 26, 1–32).

Following the speech given by the Holy Apostle Paul, King Herod Agrippa II, but also the procrator Festus came to the conclusion that he was innocent and that he could have been released, if he had not appealed to Caesar's judgment. Thus, from now on the Holy Apostle Paul will go to Rome to proclaim the Saviour Jesus Christ there as well. He made his way to Rome under the guard of the centurion Iuliu, of the Augusta cohort, in difficult conditions for sailing, in the fall to winter, when the wind was blowing strongly, the day was short and the weather conditions were unfavorable, and because of this he went through many adventures being a step away from death. They passed by Sidon, past the island of Cyprus, Mira of Lycia, and near the island of Malta, after fourteen days of bad weather, the ship was wrecked, some being saved by swimming, and others floating on planks to the shore[36].

Upon entering Rome, the Holy Apostle Paul was greeted by Christians. This shows us that Christianity arrived in Rome before the arrival of the Holy Apostles Peter and Paul. After arriving in Rome, Saint Paul the Apostle was handed over to the commander of the camp, who sent a soldier to guard him. In Rome, Saint Paul

---

[36] Călin Ioan Dușe, op. cit., pp. 429–435.

the Apostle stayed in a light captivity between the years 61–63. Here, in the Capital of the Roman Empire, the Holy Apostle Paul will preach the Gospel as the Savior Jesus Christ commanded him (Acts 23, 11). Under these conditions he was able to preach, but at the same time to strengthen and develop the Christian community in Rome (Acts, 28, 30–31). In 67, Saint Paul the Apostle will be in the second captivity in Rome, where he will be imprisoned[37].

He received the martyr's crown on June 29, 67 on the same day as the Holy Apostle Peter, during the first persecution that Nero unleashed against the Christians. Saint Paul the Apostle was buried on Via Ostia, in Rome. He carried out a rich and fruitful missionary activity during more than thirty years, and therefore his merits for the spread of Christianity are considerable. Thanks to this missionary activity, carried out by the Holy Apostle Paul, Christianity was able to penetrate the Greco-Roman world and be consolidated in Rome. He also succeeded in freeing Christianity from the servitude of the Mosaic Law, and thus opened the way to universality, and through his epistles, he made the beginning of Christian theology[38].

The Saint Apostle Paul speaks about the difficulties he encountered during his work of preaching the Gospel:

> *"Are they ministers of Christ? (I am talking like an insane person.) I am still more, with far greater labors, far more imprisonments, far worse beatings, and numerous brushes with death. Five times at the hands of the Jews I received forty lashes minus one. Three times I was beaten with rods, once I was stoned, three times I was shipwrecked, I passed a night and a day on the deep; on frequent journeys, in dangers from rivers, dangers from robbers, dangers from my own race, dangers from Gentiles, dangers in the city, dangers in the wilderness, dangers at sea, dangers among false brothers; in toil and hardship, through many sleepless nights, through hunger and thirst, through frequent fasting, through cold and exposure. And apart from these things, there is the daily pressure upon me of my anxiety for all the churches. Who is weak, and I am not weak? Who is led to sin, and I am not indignant? Paul's Boast: His Weakness. If I must boast, I will boast of the things that show my weakness. The God and Father of the Lord Jesus knows, he who is blessed forever, that I do not lie. At Damascus, the governor under King Aretas guarded the city of Damascus, in order to seize me but I was lowered in a basket through a window in the wall and escaped his hands" (2 Corinthians 11, 23–33).*

Speaking about the preaching of the Gospel during the apostolic period, St. John Chrysostom tells us that, during their lifetime the Holy Apostles succeeded in twenty or thirty years in preaching the Gospel to all nations as they received the command from the Savior Jesus Christ (Col. 1, 23)[39].

---

[37] Priest Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Priest Prof. Dr. Milan Șesan, Priest Prof. Dr. Teodor Bodogae, op. cit., pp. 76–79.

[38] Călin Ioan Dușe, op. cit., p. 437.

[39] Saint John Chrysostom, *Writings III, Homilies to Matthew*, LXXV, 2, in: col. PSB. vol. 23, Translation, introduction, notes and indexes by Fr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucharest, 1994, p. 852.

In the activity of preaching the Gospel, the Holy Apostles showed a lot of courage and fulfilled with a lot of love the command, which they received from the Savior Jesus Christ, to preach the Gospel to all nations, although they had to face great hardships and many persecutions, both from the Jews and from the Roman rule: "From what happened you can admire the power of Christ and the courage of His Apostles, that they preached the Gospel in times like those, when war was going on against the people Judea, in which the Jews were considered rebels, in which Caesar ordered that all Jews be persecuted. Then it happened to the Apostles what would happen to some people, who had never steered a ship nor seen the sea, but to whom it was commanded: to sit at the helm of a ship, to steer it and to carry war at sea, when the sea raises its waves from everywhere, when all the air is darkened, when ships are drowning one after another, when up on the deck all rebel, and below from the sea the beasts of the sea rush in, which together with the waves swallow up the travelers, when thunderbolts break loose from high in the sky, when the pirates attack, when the sailors extend their courses to each other; and such men would be commanded as at such a time to sink and overcome an innumerable fleet of ships laden with troops, coming against their ship. Yes, the Apostles were hated by the Gentiles like the Jews; they were stoned to death by the Jews as enemies of their religion. [...]That is why Christ also said: "Do not be afraid, for all these things must happen"; and: "He who endures to the end will be saved" and: "This Gospel will be preached in the whole world". For fear of the foretold calamities the Apostles were dejected and discouraged; that's why the Lord strengthens them, telling them that, even if thousands of misfortunes come upon them, the Gospel must be preached everywhere in the world and only then will the end come[40]".

Conclusions

The Holy Apostles were privileged witnesses of the life and Resurrection of the Savior Jesus Christ and they were also the first to receive the name of martyrs. The Church also considered the first Christians martyrs, who during the persecutions suffered for their faith and paid with their lives. Therefore, the early Church considered martyrs those who left the idolatrous cult and the worship of the gods, in favor of the True God. Therefore, the baptism of blood was equivalent to the Sacrament of Holy Baptism.

Beginning in the 2nd century, the commemoration of the day they received martyrdom was considered their birthday in the Kingdom of Heaven and led to the service of the Holy Liturgy on their graves. Over time, many towns and villages took martyrs as their protectors. Also, the first Christians started to build churches, on the place where they were martyred.

Towards the end of the second century, only those who lost their lives were considered martyrs, as opposed to confessors, that is, those who were ready to die for Christ, but who suffered imprisonment or torture, without being killed.

---

[40] Saint John Chrysostom, op. cit., LXXV, 3, pp. 852–854.

Beginning with the 3rd century, Saint Cyprian of Carthage (200–258) will grant this title to believers who were condemned to work in mines, but he insisted on that you cannot be a martyr if you are not part of the Church. Likewise, those who behave recklessly cannot be considered martyrs. Over time, the Church transmitted in writing the moments of their lives, and the relics of the martyrs are the object of a very special honor both in the East and in the West[41].

[41] Fr. Michel Quenot, op. cit., pp. 16–17.

Cadrul sinoptic al situației preoților și protopopilor Arhieparhiei Române Unite de Alba Iulia și Făgăraș, în luna iunie 1950

Flavius-Leonard FLOREA*

The synoptic framework of the situation of the priests and deans of the Romanian United Archeparchy of Alba Iulia and Făgăraș, in June 1950. The document signed by the Substitute of the Ordinary of the Archdiocese of Alba Iulia and Făgăraș, dated August 1, 1950, sent to Archbishop Gerald Patrick O'Hara, former Regent of the Apostolic Nunciature in Romania, offers the opportunity to know better the impact that the decree of December 1, 1948, had on the clergy of the Greek Catholic Church in Romania. The synoptic framework of the clergy and deans of the Archdiocese of Alba Iulia and Făgăraș gives us a clear picture of the situation of the priests and deans in the structures of the Archdiocese, a year and a half after the prohibition of the Greek-Catholic worship, We also note in the document, the importance given to the reorganization of the deaneries in the Archdiocese of Alba Iulia and Făgăraș for a better communication with all the parishes and all the priests, as well as ensuring the succession: "We are preparing a campaign for the conversion of apostate priests".

Keywords: priest, deans, Alexandru Todea, Synoptic framework

Introducere

La 1 decembrie 1948, Prezidiul RPR a emis Decretul nr. 358 pentru stabilirea situației de drept a fostului cult greco-catolic, prin care toate bunurile care aparținuseră instituțiilor centrale ale Bisericii Unite, treceau în proprietatea statului (art. 2) ca urmarea a „revenirii comunităților locale (parohii) ale cultului greco-catolic la cultul ortodox român" (art. 1). Bisericile și averea parohiilor care aparținuseră comunităților greco-catolice au revenit parohiilor ortodoxe (foste greco-catolice) în conformitate cu dispozițiile art. 37 a legii cultelor. Pentru împărțirea bunurilor patrimoniale ale Bisericii Unite s-a emis Hotărârea Consiliului de Miniștrii nr. 1719 din 27 decembrie 1948[1].

---

* Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Istorie și Filosofie, Școala Doctorală „Istorie. Civilizație. Cultură".

[1] Ioan-Marius Bucur, Lavinia Stan, *Persecuția Bisericii Catolice în România, Documente din Arhiva Europei Libere 1948–1960*, editura Galaxia Gutenberg, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Târgu Lăpuș 2005, p. 40

Biserica Greco-Catolică și-a continuat existența într-un mod clandestin, deși autoritățile comuniste foloseau toate instrumentele de putere ale Statului împotriva celor care rămâneau fideli în credința catolică. În pofida terorii anilor care au urmat, Biserica Greco-Catolică nu și-a asumat doar o atitudine de rezistență pasivă în fața persecutorului, ci s-a străduit să se reorganizeze și să activeze discret, dar sistematic, pe plan pastoral.

Scopul articolului nostru este acela de a prezenta și de analiza un document inedit păstrat în Arhiva Congregației pentru Biserica Orientală, Protocol 382/1948, Fond *Romeni,* Locus *Affari Generali*, Res *Persecuzione religiosa*, fascicolul XII, iulie 1950-decembrie 1951, care evidențiază starea de fapt a Arhieparhiei de Alba Iulia și Făgăraș, precum și anvergura planului de reorganizare bisericească în anul 1950. Documentul va fi redat integral în prezentul articol.

Contextul istoric

După 1 decembrie 1948, despre Biserica Unită s-a vorbit doar la trecut, „s-a coborât în catacombe”[2]. Publicațiile ortodoxe, precum și lucrările apărute după 1948 au căutat să pună în lumină caracterul definitiv și irevocabil al evenimentelor consumate în toamna anului 1948, ocultându-se existența unei Biserici Unite care acționa în clandestinitate[3].

Împreună cu ierarhii greco-catolici au fost arestați și închiși canonici, profesori de teologie, protopopi, preoți, pe care autoritățile comuniste sperau să-i convingă cu sprijinul unor fețe bisericești ortodoxe, să revină la Biserica Ortodoxă[4]. Prin arestarea clericilor, regimul comunist a urmărit să accelereze procesul integrării comunităților greco-catolice în Biserica Ortodoxă.[5]

De asemenea, exista o preocupare evidentă a autorităților statului de a opri orice încercare de organizare a rezistenței greco-catolice, deoarece prin reținerea episcopilor și a preoților era împiedicată supraviețuirea canonică a Bisericii, astfel încât, hirotonirea de noi episcopi și preoți clandestini a devenit una din cele mai grele probleme pentru Biserica Catolică în România și în țările din Europa de Est aflate sub tutela sovietică.[6]

Deoarece, pentru greco-catolicii din România nu exista alternativă, decât clandestinitatea, încă din vara anului 1948, Sfântul Scaun a luat decizia de a cere episcopilor uniți, prin Nunțiatura Apostolică, constituirea unor structuri numite *ternare*

---

[2] Sergiu Soica, *Biserica Greco-Catolică din Banat în primele două decenii ale regimului comunist*, editura MEGA, Cluj-Napoca, 2014, p. 110.

[3] Ibidem.

[4] Alexandru Rațiu, *Biserica furată,* editura Agnus, Cluj-Napoca, 1990, p. 9.

[5] Ioan-Marius Bucur, Lavinia Stan, *op.cit.,* p. 41.

[6] Ibidem.

care să asigure jurisdicția episcopală în cazul în care titularul ar fi fost împiedicat să o facă.[7] Acestea erau formate din 3 persoane, numite de Episcopul locului, cu asentimentul Nunțiaturii care urmau să exercite jurisdicția episcopală într-un asemenea caz.[8]

Rolul pe care Nunțiatura Apostolică de la București l-a avut în organizarea și susținerea rezistenței greco-catolice a fost sesizat și de serviciile secrete. Într-un amplu raport elaborat probabil anterior luni iulie a anului 1950, se afirma că Nunțiatura a solicitat preoților din rezistență să se grupeze în centrele cu populație greco-catolică în jurul vicarilor generali, Nunțiatura asigurând și susținerea financiară a celor din rezistență, deoarece preoții nereveniți erau fără veniturile din partea statului sau ale comunităților păstorite anterior[9].

Campania antireligioasă inițiată de regimul comunist din România pe fondul restructurării raporturilor dintre Stat și Biserică , a continuat și după anul 1948 cu aceiași intensitate la adresa Bisericii Catolice, care a devenit ținta predilectă a comuniștilor.[10] În prima parte a anului 1949, liderii comuniști de la București au fost preocupați de anihilarea „rezistenței catolice" prin sprijinirea catolicilor „care ar face un o mișcare de separare de Papa".[11] Pentru a-i determina pe credincioși să nu-i mai urmeze pe păstorii lor, un Decret publicat în Monitorul Oficial în 20 august 1949 stabilea pedepse până la 8 ani de închisoare și confiscarea bunurilor pentru cei care ar fi îndrăznit să-i ajute pe preoți[12].

Imediat după arestarea episcopilor, Nunțiatura Apostolică a considerat că Guvernul Român a trecut la acte de persecuția religioasă, înaintând zeci de note verbale de protest împotriva prigoanei declanșate împotriva comunităților greco-catolice și latine, arătând contradicțiile cu angajamentele luate de statul român prin Tratatul de pace semnat la 10 februarie 1947 și prin Constituția din 1948. Toate aceste demersuri au rămas de fiecare dată fără efect.[13]

Pentru a împiedica comunicarea Nunțiaturii Apostolice din România cu clerul și credincioșii greco-catolici, guvernul comunist a interzis accesul diplomațiilor, începând cu data de 5 mai 1949, în principalele județe cu populație greco-catolică din Transilvania. Cu toate acestea, se pare că legăturile dintre Nunțiatură și comunitățile greco-catolice s-au menținut prin curieri,[14] chiar și după expulzarea[15] mons.

---

[7] Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite,* Cluj-Napoca, editura Viața Creștină, 1994, p. 159.

[8] Sergiu Soica, *op.cit.*, pp. 110–111.

[9] Ioan-Marius Bucur, Lavinia Stan, *op.cit.,* p. 42–43.

[10] Ioan-Marius Bucur, *Din istoria Bisericii Greco-Catolice Române (1918–1953),* editura Accent, Cluj-Napoca 2003, p. 229.

[11] Ibidem, 230.

[12] Sergiu Soica, *op.cit.*, p. 110.

[13] Ibidem

[14] Ibidem

Gerald Patrick O'Hara, regent al Nunțiaturii Apostolice, mons. Guido Del Mestri Schönberg, auditor al Nunțiaturii și a mons. John C. Kirk-secretar al Nunțiaturii, în urma procesului judecat la Tribunalul Militar București în 28–30 iunie 1950.[16]

Într-un raport al Pr. Mihai Rotaru,[17] din Ordinul Fraților Minoriți Conventuali, din 15 august 1950, adresat Regentului Nunțiaturii din România, Arhiepiscopul Gerald Patrick O'Hara,[18] silit de autoritățile române să părăsească România pe 7 iulie 1950,[19] avem descris mecanismul de comunicare prin curieri, folosit pentru a transmite informații către Sfântul Scaun:

> *„Conform înțelegerii avute la plecarea din România a Excelenței Voastre și a Mons. Del Mestri,[20] cu respect filial de ascultare, Vă transmitem următoarele lucruri, care se referă la situația prezentă a Bisericii Greco-Catolice și Romano-Catolice (în regiunile Moldova-Oradea-Satu-Mare). În cele 2 întâlniri avute cu Mons. Del Mestri am stabilit următoarele:* ***(I)*** *Legătura între Biserica Greco-Catolică și Roma se va face prin intermediul părinților franciscani din București, excluși fiind P. Pascal Ioan care a fost arestat chiar în aceste zile și P. Tătaru, căruia Excelența Voastră i-ați consemnat Vicariatul Vechiului Regat. Între Părinți Franciscani cel care va ține în mod direct contactul cu centrele provinciale și apoi cu Excelența Voastră, prin legație este P. Mihai Rotaru.* ***(II)*** *Cu problema Romano-Catolică, au fost delegate Surorile Sociale, excluzând diecezele de Iași, Oradea și Satu Mare, cu care au fost de asemenea însărcinați părinții franciscani, datorită faptului că cunosc personalul de conducere din aceste centre.* ***(III)*** *Comunicările se vor transmite și răspunsurile se vor avea în modul cel mai secret prin P. Gatti de la Biserica Italiană.* ***(IV)*** *Totul va avea loc după o lună de absolută liniște pentru ca dușmanul să nu ghicească firul reorganizării.*
> *Excelență, luând în considerare toate acestea și având în vedere că timpul fixat a trecut, în urma sfatului fiecărui Vicar General în parte, Vă putem comunica următoarele:* ***(I)*** *Biserica Greco-Catolică:* ***(1)*** *Arhidieceza de Blaj. Am luat legătura zilele trecute cu Reghin prin vechiul curier al Vicarului, Preotul Guțiu. Atașat se regăsește și co-respondența care conține situația prezentă. Am organizat împreună strada pe care pot să ajungă la noi în mod direct și prin care noi putem să ajungem la ei în mod sigur.* ***(2)*** *La Cluj contactul cu P. Pura l-am făcut întotdeauna prin P. Ritti, care a venit cu o săptămână în urmă la București. Cum P. Ritti nu știa nimic de reorganizarea noastră, nu a pregătit un raport scris, ci ne-a rugat să comunicăm următoarele:* ***(a)*** *în ultimele zile au fost arestați în dieceză preoții: Lemeny, Chișiu și Bota.* ***(b)*** *urmăriți*

[15] Ioan-Marius Bucur, Cristina Păușan, Ioan Popescu, Dumitru Preda, *România-Vatican, Relații diplomatice I, 1920–1950,* Editura Enciclopedică, București 2003, p. 359 (Nota verbală a Ministerului Afacerilor Externe al R.P. Române adresată Nunțiaturii Apostolice de la București în legătură cu decalrarea reprezentanților acesteia ca persoane non grata și expulzarea lor din România, Nr. 3092 din 4 iulie 1950)
[16] Ioan-Marius Bucur, Lavinia Stan, *op.cit.,* p. 45–46.
[17] Dr. Dănuț Doboș, în *Lumina creștinului*, nr. 11/2008, p. 11.
[18] www.catholic-hierarchy.org/bishop/boharag.html (accesat la data de 16.09.2023)
[19] Ioan-Marius Bucur, Cristina Păușan, Ioan Popescu, Dumitru Preda, *România-Vatican, Relații diplomatice I, 1920–1950,* Editura Enciclopedică, București 2003, p. 360 (Nota de răspuns a Nunțiaturii Apostolice adresată Ministerului Afacerilor Externe al R.P. Române în legătură cu părăsirea țării de către personalul acesteia din data de 5 iulie 1950)
[20] www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdelm.html (accesat la data de 18.09.2023)

în mod particular sunt preoții Pura, Leon Manu și mulți alți care stau ascunși. ***(c)*** *în ultimele zile numărul celor care se găsesc fără mijloace de subzistență a crescut datorită faptului că mulți au fost concediați din posturi. Petru Suciu, preot trădător, a intrat în serviciul de angajări de la Cluj, și lucrează cu toate mijloacele pentru a-i concedia pe preoții care nu au semnat și care își câștigă pâinea lucrând în diverse fabrici. Ar fi circa 70 de preoți care nu au mijloace de a trăi, între care 12 bolnavi care au nevoie de medicamente.* ***(d)*** *Pensiile celor care erau pensionari au fost tăiate. Unii au copii la școală și peste puțin timp vor reîncepe cursurile. Este nevoie deci de ajutoare. Situația spirituală este bună. Sunt preoți care muncesc clandestin în familii purtând credincioșilor, lipsiți de Biserică, Sfintele Sacramente. În general credincioșii merg la bisericile romano-catolice, acolo unde sunt și până când vor fi. În altă ordine de idei, P. Ritti a fost grav bolnav, internat la clinică. În prezent se prezintă mai bine, dar i-a fost prescrisă o rețetă, pe care Vă roagă, dacă e posibil, să-l ajutați deoarece aici e foarte greu să procure medicamentele.* ***(3)*** *De la Oradea am avut știri dureroase. Au fost arestați P. Prepozit Maghiar și P. Gavril Stan. În această săptămână voi lua legătura cu P. Hirțea, pentru ca în timp scurt să Vă pot comunica situația întregii dieceze.* ***(4)*** *La Baia Mare nu am notat nimic. Cu prima ocazie vom transmite și de aici un raport. Contactul cu pr. Vicar îl avem prin P. Zinca.* ***(5)*** *Cu Lugojul nu am luat încă legătura.* ***(6)*** *Situația cea mai dificilă e la București. Din raportul făcut de P. Tătaru și cel al Surorilor Sociale, cred că ați putut constata ceea ce s-a întâmplat, în urma plecării Excelenței Voastre, persoanelor apropiate. Nu știm nimic din ceea ce e în interiorul clădirii Nunțiaturii Apostolice, nu știm ceea ce s-a întâmplat cu lucrurile și cu mașinile Excelenței Voastre, nimeni nu poate intra, deoarece 4 milițieni zi de zi fac de pază în jurul clădirii. Credem că Ministerul Elvețian, Vă poate oferi mai multe detalii. Cea mai mare dezamăgire este că aici a fost prins P. Dragomir, care fiind în pericol, pentru faptul că nu deținea un buletin nou, a fost indus în eroare de liniștea care a domnit pentru două săptămâni în Nunțiatură, după plecarea Excelenței Voastre, și în inspecția care a avut loc în noaptea de 21 iulie a fost prins. Din închisoare am primit știri că toți se comportă în mod admirabil și nu au declarat nimic. Pentru cât ne este cu putință îi vom ajuta și pe Excelența Voastră vă vom informa cu privire la situația bunurilor Nunțiaturii.*

Excelență, luând legătura cu Vicarii generali am observat că sunt 2 probleme principale care se pun la acest moment: ***(I)*** *Problema informațiilor. În ceea ce privește această problemă, în Țară noi am organizat-o în ceea mai mare parte urmând drumul secretului sub jurământ. Nu am luat legătura cu Excelența Voastră, deoarece nu am primit niciun răspuns. Vă rugăm deci să ne răspundeți imediat și să ne comunicați cum să procedăm mai departe pentru a nu compromite situația Bisericii și a nu cădea, în mod imprudent, în mâinile dușmanului. Avem toată speranța că lucrând prin P. Gatti*[21] *totul va merge bine. El este cel mai prudent și mai puțin urmărit. Când ne veți scrie pentru prima dată, Vă rugăm să comunicați și P. Gatti care este misiunea sa în problemele noastre, deoarece el nu știe nimic. Informațiile pot să fie pentru fiecare dieceză în parte*

[21] www.santiebeati.it/dettaglio/94211, (accesat la data de 16.09.2023); Padre Clemente Gatti, quell'atroce calvario in Romania nel nome di Cristo – Famiglia Cristiana, (accesat la data de 16.09.2023). Studiul Istoricul problemei preotului italian la biserica italiană din București. Documente despre cazul Gatti (1951–52), de Veronica Turcuș, Șerban Turcuș în Revista Crisia, Editura Țării Muzeului Crișurilor, 2017, Anul XLVII, pp. 155–171.

sau pot să fie transmise nouă prin scrisoare pentru a fi duse de noi la cunoștința Vicarilor.
Vă rugăm să ne comunicați dacă Surorile Sociale urmează același drum ca și noi în privința corespondenței. Dacă e afirmativ, atunci avertizați-l și pe P. Gatti, deoarece el este foarte suspicios în privința lucrurilor asemănătoare. Vă rugăm de asemenea să ne comunicați în ce limbă trebuie să transmitem rapoartele, în franceză sau germană? Răspunsurile preferăm să le avem în italiană, latină sau franceză. În locul P. Matei, care în prezent este urmărit și pentru aceasta s-a îndepărtat de București, noi am crezut că ar fi bine să o luăm pe Doamna Lia Vasilescu, care încă muncește la Nunțiatură cu Mons. Del Mestri. Ea este o persoană religioasă, inteligentă, demnă de încredere. În caz că noi toți am fi arestați sau în imposibilitatea de a lucra, va continua lucrul o altă echipă condusă de Pr. Gh. Vamoșiu. Corespondența și orice alt lucru ați trimite, pentru moment folosiți adresa: "Mihăiță Apostol București" și Pr. Gatti va ști cui să înmâneze scrisoarea. Pentru a ști dacă o scrisoare este de la Roma sau nu, va trebui să aibă la sfârșit parola: "Sursum corda". Același lucru vom face și noi pentru Dumneavoastră. ***(2)****Problema ajutoarelor. Excelența Voastră cunoaște prea bine care este situația materială a clerului Greco-Catolic din România. Mons. Del Mestri*[22] *ne-a spus la ultima întâlnire că biserica din România nu se poate susține pe propriile picioare, acest lucru este adevărat. Sutele de preoți care trăiesc ascunși, urmăriți, fugiți cu familii grele necesită o mână de ajutor. Până la plecarea Excelenței Voastre acest sprijin era asigurat datorită interesului Excelenței Voastre ce l-ați acordat acestei probleme. În prezent, toți se socotesc orfani și apelează la aceiași bunătate, dragoste și interes patern rugându-Vă să organizați și pe mai departe ajutoare. Sunt frații noștri, preoți buni puși de către dușmanii lui Dumnezeu în imposibilitatea de a-și câștiga existența. Avem speranța că acest lucru se va întâmpla în cel mai scurt timp deoarece și noi care Vă scriem nu avem nici un fond pe care să-l folosim în deplasări pentru informații și chiar pentru existență. Plecarea Excelenței Voastre a fost așa subită și accesul nostru la Nunțiatura Apostolică era așa de anevoios încât nu v-am putut cere cele strict necesare. Când vor sosi ajutoare vă rugăm să ne indicați și modul de preschimbare. Credem că Pere Emil ar putea face acest lucru*[23] *".*

Raportul Substitutului Ordinarului Arhidiecezei Blajului

Raportul Pr. Mihai Rotaru indică pe Pr. Alexandru Todea,[24] ca cel care transmite raportul despre situația clerului din cadrul Arhidiecezei de Blaj, în luna iunie 1950. Raportul este compus dintr-o scrisoare adresată regentului Nunțiaturii Apostolice din România, Arhiepiscopul Gerald Patrick O'Hara, o situație-cadrul sinoptic al clerului din Arhidieceza Blajului, care conține o statistică amănunțită cu situația generală și

---

[22] www.findagrave.com/memorial/50520029/guido-del_mestri (accesat la dat de 16.09.2023)

[23] Archivio della Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali/ Sacra Congregatio Orientalis (în continuare ACO), Protocol 382/1948, Fond *Romeni,* Locus *Affari Generali*, Res *Persecuzione religiosa*, fascicolul XII, iulie 1950-decembrie 1951.

[24] Cardinalul Alexandru Todea | Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică (bru.ro)(accesat la data de 19.09.2023)

cu numele preoților care au rămas fideli, care au semnat apostazia, care au revenit, care sunt periculoși. Urmează un cadru sinoptic al situației protopopilor, tot pentru luna iunie 1950. Este interesantă importanța acordată protopopilor, care sunt numiți „ochii Episcopului," pentru reorganizarea vieții Bisericii din catacombe, conținut în documentul privind reorganizarea Arhidiecezei.

Din documentul referitor la situație clerului, observăm că dacă imediat după momentul 1 decembrie 1948, mai mult de jumătate din preoți au semnat apostazia-359, doar 290 rămânând fideli, în luna iunie 1950, revin la unitatea Bisericii 99 de preoți din cei 359 apostați, astfel încât există un procent 55.3% dintre preoți care sunt în comuniune cu Biserica. Rămân 260 de preoți apostați, adică un procent de 40,06 din totalul preoților Arhidiecezei de Blaj.

Această tendință de revenire la unitatea Bisericii este confirmată și de cadrul sinoptic al protopopilor. În anul 1948, existau 23, dintre aceștia 11 au rămas fideli, iar 12 au semnat în primă fază apostazia, imediat după interzicerea Bisericii Greco-Catolice. Observăm din document că în iunie 1950, avem 8 protopopi reveniți la unitatea Bisericii, astfel încât procentul protopopilor care sunt în comuniune cu Biserica Greco-Catolică este de 82,6%.

Tocmai de aceea, al treilea document, propunerea de reorganizare în jurul celor 5 protopopi cei mai fideli colaboratori ai Substitului Ordinarului Locului, a întregii activități pastorale din protopopiate, grupurile de parohii și parohii, ne indică faptul că cel puțin parțial acest plan deja era pus în practică.

Pe data de 1 august 1950, Alexandru Todea, protopop de Reghin, Vicar General și Substitut al Ordinarului locului, Episcopului Ioan Suciu, Administrator Apostolic al Arhidiecezei de la Blaj, scria Nunțiului Apostolic:

„Excelență Reverendisimă, Cu ajutorul Domnului și a Maicii Sale, sunt în măsură să Vă trimit un raport precis și comprehensiv asupra situației reale din toată Arhieparhia.

Dar înainte de a expune partea oficială, mă simt dator să mulțumesc Excelenței Voastre pentru fericita ocazie care mi-ați oferit-o, de a mă putea odihni în casa reprezentatului Sfântului Părinte, chiar în ultimele zile ale prezenței Voastre pe câmpul spinos al sfintei bătălii a Domnului. Este adevărat, că în primele momente, urmare a condițiilor în care am efectuat călătoria, nu m-am simțit foarte bine și a fost pentru mine o mare mortificare, să mă prezint indispus în mod fizic, dar înțelegerea și bunătatea Excelenței Voastre și ai Dumneavoastră distinși colaboratori, m-au făcut să uit totul și să mă simt ca și în neuitatul Colegiu De Propaganda Fide. M-am întors, foarte mulțumit, la reședința ascunsă, dar trista știre referitoare la plecarea Voastră, mă obligă în mod spiritual să urmez această mare cale a Crucii. Am căutat să văd care este opinia poporului în urma procesului și plecării Nunțiaturii Apostolice și pot să redau Excelenței Voastre, cu siguranță, că oamenii au primit doar cu scârbă toate minciunile, fiind convinși în același timp de toate sacrificiile pe care Nunțiatura Apostolică le-a făcut pentru a menține aprinsă, în plin întuneric, flacăra adevărului. Între timp, în numele clerului și al credincioșilor, mulțumesc Excelenței Voastre, îi

mulțumesc neobositului Mons. Del Mestri, mulțumesc foarte bunului Mons. Kirk, deoarece cu prețul vieții, au făcut tot posibilul de a ușura suferințele noastre. Îl rugăm pe Domnul ca în ziua judecății, să adreseze aceste cuvinte Vouă: " Căci flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; Gol am fost și M-ați îmbrăcat; bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine." (Matei 25, 35–36).
Privitor la Arhidieceză, cu mare umilință și filială închinare, prezint Excelenței Voastre:
***(I)**" Cadrul sinoptic al situației Arhidiecezei Române Unite de Alba Iulia și Făgăraș, în iunie 1950" , din care cu o simplă privire se poate vedea realitatea. Îmi pare rău că nu am găsit datele statistice oficiale din 1948, pentru a confrunta numărul de preoți...Oricum, în acest document al meu nu sunt incluși preoții de la București. Rog pe Excelența Voastră să nu se lase impresionat foarte tare pentru situația tristă din unele protopopiate și de numărul mare de preoți care persistă în schismă, deoarece am început deja acțiunea de convertire și sper, cu binecuvântare Maicii Preasfinte, totul va fi netezit și restabilit. Rubricile sunt documentate de 24 de atașări, notificate I/,1......I/,25. **(II)** Cadrul sinoptic al situației protopopilor Arhidiecezei Române Unite de Alba Iulia și Făgăraș, în iunie 1950", din care se vede la fel imediat statutul celor care în Conciliile noastre provinciale sunt chemați "ochii Episcopului". Anexez și situația Protopopilor /II,1/. **(III)** „Reorganizarea Arhidiecezei Române Unite de Alba Iulia și Făgăraș" așa cum a fost conceput la primul punct al activității, din care apare organismul vieții Arhidiecezei. După mult efort, am reușit să concentrez totul în acest organism, și în ciuda dificultăților care din când în când vin asupra noastră, efectele binefăcătoare ale acestei reorganizări se observă deja, în mod deosebit în ușurința comunicării cu toate parohiile și cu toți preoții. Nu toți au înțeles sensul acestei munci, dar acum sunt foarte mulțumiți, văzând cum se poate face mult fără o mare expunere. Vorbind la modul general, pot să afirm că există multă bunăvoință. Puțini sunt cei care au curajul să-mi scrie, dar sunt mulți care fac restul. Suntem în pregătirea unei campanii pentru convertirea preoților apostați. În această campanie, șefii de grupă a parohiilor, au o mare importanță și am o mare încredere că rezultatul va fi optim. (1)"Popasuri din apostolia Sf. Pavel", răspândită în circa 80 de copii. (2)" Grăbește că pierim", pentru luna august, luna Preasfintei Maici, răspândită în circa 200 copii. În ceea ce privește asigurarea succesiuni, în raportul trecut, am scris că peste 2–3 luni, voi face o nouă notificare. Cu ocazia vizitei mele în capitală, am vorbit de Pr. Simion Crișan, dar din păcate a fost arestat și în consecință în acest caz de necesitate, notific numele Pr. Iosif Pop, protopop de Tg Mureș. 1 august 1950. Supus fiu, Substitutul Ordinarului Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș"[25].*

În continuare, deoarece oferă informații extrem de interesante, vom reda atașamentele indicate de Alexandru Todea în scrisoarea de mai sus, care ne oferă o imagine clară a situației preoților și protopopilor din Arhidieceza de Alba Iulia și Făgăraș în luna iunie 1950, a Bisericii Române Unite din catacombe.

---

[25] ACO, Protocol 382/1948, fasc. XII, 7219–7221.

(I) Cadrul sinoptic al situației Arhidiecezei Române Unite de Alba Iulia și Făgăraș în iunie 1950[26]

	Protopopiate/Schimbările survenite în urma persecuției religioase		1 Reghin	2 Gheorgheni	3 Odorheiu	4 Teaca	5 Tg. Mureș	6 Luduș	7 Iernut	8 Sărmaș	9 Răciu	10 Turda	11 C. Turzii	12 Sebeș	13 Alba I.	14 Ujoara	15 Aiud	16 Târnăveni	17 Blaj	18 Mediaș	19 Dumbrăveni	20 Sibiu	21 Alțâna	22 Făgăraș	23 Brașov	24 Blaj C.	25 Alți preoți
I	Nr. de preoți în 1948		37	18	2	23	32	28	20	30	24	30	19	21	26	17	32	31	29	23	24	37	18	36	11	66	15
II	Au rezistat fără niciun compromis		21	7	2	7	22	16	7	8	20	11	10	1	9	4	5	15	14	-	11	11	1	12	3	58	15
III	Au semnat apostazia		16	11	-	16	10	12	13	22	4	19	9	20	17	13	27	16	15	23	13	26	17	24	8	8	-
IV	Au revenit la unitatea Bisericii		12	7	-	10	6	4	4	5	2	2	1	2	3	7	1	7	2	9	3	4	1	3	1	3	-
V	Rămași în apostazie până în iunie 1950		4	4	-	6	4	8	9	17	2	17	8	18	14	6	26	9	13	14	10	22	16	21	7	5	-
VI	Preoți care sunt în relație canonică cu Biserica și asupra cărora se poate conta		33	14	2	17	28	20	11	13	22	13	11	3	12	11	6	22	16	9	14	15	2	15	4	61	15
VII	Decedați	Fideli Bisericii												1										1		1	
		În apostazie							1									1									
VIII	Hirotoniți																									9	
IX	Periculoși pentru Biserică			1															1				3	1	1		

	Protopopiate/Schimbările survenite în urma persecuției religioase		26 Total General	27 Total II	28 Total III	29 Total II-III	30 Total IV	31 Total V	32 Total IV-V	33 Total V	34 Total VI	35 Total V-VI
I	Nr. de preoți în 1948		649									
II	Au rezistat fără niciun compromis			290								
III	Au semnat apostazia				359	649						
IV	Au revenit la unitatea Bisericii						99					
V	Rămași în apostazie până în iunie 1950							260	359	260		
VI	Preoți care sunt în relație canonică cu Biserica și asupra cărora se poate conta										389	649
VII	Decedați	Fideli Bisericii			- 3							
		În apostazie			- 2							
VIII	Hirotoniți					+ 9						
IX	Periculoși pentru Biserică		7									

Protopopiatul Reghin[27]

<u>Numărul de preoți în 1948:</u> 37

<u>Au rezistat fără nici un compromis:</u>

1. Dr. Todea Alexandru, protopop, Reghin

[26] ACO, Protocol 382/48, fasc. XII, 7222–7223
[27] ACO, Protocol 382/1948 – fascicol XII, f. 7224

2. Grama Octavian
3. Vasiu Vasile
4. Șerban Ioan
5. Pop Simion
6. Horga Alexandru
7. Damian Emil
8. Șuflea Ioan
9. Drăgan Septimiu
10. Roșca Ioan
11. Racovițan Ioan
12. Pop Ioan-Ercea
13. Dogariu Grigore
14. Tanco Ioan
15. Pop Ioan-Căcuciu
16. Pop Alexandru
17. Crișan Mihail
18. Grama Partenie
19. Păcurar Remus
20. Branea Gavril
21. Damian Vasile

Au semnat apostazia:

1. Man Iuliu
2. Nistor Dumitru
3. Anca Vasile
4. Maior Beniamin
5. Belea Augustin
6. Vlad Ioan
7. Târnăvean Leon
8. Ungur Grigore
9. Farcaș Dumitru
10. Pop Iuliu
11. Pop Ștefan
12. Șarlea Simion
13. Fărcaș Victor
14. Cioloca Augustin
15. Moldovan Iuliu

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Anca Vasile
2. Vlad Ioan
3. Târnăvean Leon
4. Ungur Grigore
5. Șarlea Simion
6. Cioba Iuliu
7. Maior Ben., părăsind parohia
8. Belea Aug., părăsind parohia
9. Pop Iuliu, părăsind parohia
10. Pop Ștefan, părăsind parohia

11. Cioloca Aug., părăsind parohia
12. Moldovan Iuliu, părăsind parohia

Preoți din alte protopopiate: 4

Protopopiatul Gheorgheni[28]

Numărul de preoți în 1948: 18

Au rezistat fără nici un compromis: 7

1. Rusu Octavian, Dămuc
2. Neamțu Gheorghe, Toplița
3. Iacob Gheorghe, Bilbor
4. Halațiu, Bicazul Ardelean
5. Pop F. Ioan, Gălăuțaș
6. Pădurean Ioan, Sărmaș
7. Gherghel Victor, Ghimeș

Au semnat apostazia:

1. Hârlav I., Bicaz-Chei
2. Dr. Nicoară Gh., Subcetate-Mureș
3. Coșlar Gavriș, Voșlăbeni
4. Ghebut Vasile, Frumoasa
5. Costea Avisalon, protopop Gheorgheni
6. Moldovan Ioan, Bicaz II
7. Boeriu Gheorghe, Bicaz III
8. Vlad Isidor, Miercurea Ciuc
9. Colcer Emil, Mureș Izvor
10. Stânea Gheorghe, Tulgheș
11. Suciu Simion, Hodoșa

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Hărlav I, imediat după cădere, părăsind parohia
2. Dr. Nicoară Gh., imediat după cădere, părăsind parohia, și a fost arestat și continuă să fie și în prezent în temniță.
3. Colcer Gavril
4. Ghebut V.
5. Stânea Gheorghe
6. Boeriu Gheorghe
7. Moldovan Ioan

Preoți din alte protopopiate: 1/ Suciu Petru, celib din protopopiatul Odorhei

Protopopiatul Odorhei[29]

Numărul preoților în 1948: 2

Au rezistat fără nici un compromis: 2

1. Păstrav Iuliu, protopop
2. Suciu Petru, Merișori

[28] ACO , Ponenza 382/48, fasc. XII f 7225
[29] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7226

Protopopiatul Teaca[30]

Numărul preoților la 1948: 23

Au rezistat fără nici un compromis: 7

1. Pădurean Teodor, protopop Teaca
2. Brătfălean Virgil
3. Moldovan Vasile
4. Gherman Octavian
5. Hossu Teofil
6. Zegreanu Grigore
7. Giurgiu Augustin

Au semnat apostazia:

1. Tatar Patriciu
2. Crișan Teodor
3. Moldovan Ioan
4. Ersen Vasile
5. Chifor Augustin
6. Câmpian Victor
7. Tatar Teofil
8. Dorgo Iuliu
9. Chereches Iosif
10. Pop Augustin
11. Morariu Iustin
12. Morariu Ioan
13. Dobrean Petru
14. Chiciudean Vasile
15. Catarig Emil
16. Lungu Ioan

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Ersen Vasile, părăsind parohia
2. Chiciudean Vasile, părăsind parohia
3. Catarig Emil, părăsind parohia
4. Cherecheș Iosif, părăsind parohia
5. Câmpian Iosif, părăsind parohia
6. Morariu Iustin
7. Dobreanu, Petru
8. Lungu Ioan
9. Tatar Patriciu
10. Tatar Teofil

Preoți din alte protopopiate: 4

Protopopiatul Tg. Mureș[31]

Numărul preoților în anul 1948: 32

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Pop Codrean, Band

[30] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7227
[31] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7228

2. Târnăvean Alexandru, Bărdești
3. Ratiu Zacheiu, Ceuașul de Câmpie
4. Marcu Aurel, Chinari
5. Comes Aurel, Hărtău
6. Boldor Ioan, Miercurea Nirajului
7. Pop Maxim, Oroiu
8. Șopterian Ioan, Oroiul de Câmpie
9. Husar Roman, Roteni
10. Crăciun Ioan, Sângiorgiul de Mureș
11. Ilea Manoil, Sânmarghita
12. Matei Mihail, Sântandrei
13. Blas Iosif, Șeusa
14. Pop Iosif, Tg. Mureș-protopop
15. Dredețian Ioan, Tg. Mureș II
16. Simon Aloisiu, Tg. Mureș III
17. Nuțiu Zosim, Tirimia
18. Alexandru Ioan, Voiniceni
19. Friciu Grigore, catehist Tg. Mureș
20. Precup Vasile, catehist Tg. Mureș
21. Friciu Octavian, capelan militar Tg. Mureș
22. Tufan Victor, Ungheni

Au semnat apostazia:

1. Todoran Ioan, Crăciunești
2. Rusu Petru, Erneiu
3. Cismașiu Ioan, Glodeni
4. Natea Petru, Ivănești
5. Pogăcian Ioan, Lăureni
6. Maior Ioan, Sântana de Mureș
7. Andraș Ioan, Sântioana de Mureș
8. Oltean Petru, Șardul Nirajului
9. Boteiu Ioan, Tirimioara
10. Călugăru Flaviu, Vaidacuța

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Rusu Petru, Erneiu
2. Cismașiu Ioan, Glodeni
3. Natea Petru, Ivănești
4. Maior Ioan, Sântana de Mureș
5. Pogăcian Ioan, Lăureni
6. Todoran Ioan, Crăciunești

Cu domiciliu actual în afara protopopiatului:

A celor care au rezistat: 9

Preoți din alte protopopiate care au domiciliul actual în protopopiat și muncesc aici:

1. Din cei care au rezistat sau revenit: 8
2. Din cei care persistă în schisma lor: 2

Protopopiatul Luduș[32]

Numărul preoților în 1948: 28

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Oltean Ioan, protopop de Luduș
2. Bogdan Nascu, Luduș II
3. Codarcea Ioan, Vaideiu
4. Sechel Alexandru, Dileul Vechi
5. Branea Teodor, Căpuș
6. Câmpean Romul, Icland
7. Racovițan Liciniu, Bogata
8. Ignat Eugen, Nandra
9. Turcu Ioan, Tăureni
10. Herlea Ioan, Zaul de Câmpie
11. Turdean Sabin, Sânger
12. Păltinean Eugen, Valea Largă
13. Rusu Octavian, Gheja
14. Tălmariu Ioan, Chețani
15. Deac Iuliu, Hădăreni
16. Cucui Mihail, Gâmbuț

Au semnat apostazia:
1. Mișu Gheorghe, Orosia
2. Pop Florentin, Cecălata
3. Mihălțan Ioan, Dătășeni
4. Coman Ioan, Ilcănzel
5. Bălaș Petru, Oarba
6. Vovea Nicolae, Valea Largă
7. Branea Gavril, Căpuș
8. Boieriu Gheorghe, Lechința
9. Urcan Gheorghe, Bărboși
10. Cipăian Gheorghe, Papiu Ilarian
11. Căian Alexandru, Cipăieni
12. Totoian Eugen, Ațintiș

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Mișu Gheorghe
2. Pop Florentin
3. Mihălțan Ioan
4. Coman Ioan

Preoți din alte protopopiate: 3.

Protopopiatul Iernut[33]

Numărul preoților în 1948: 20

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Oltean Nicolae, Cipău

[32] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7229
[33] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7230

2. Circa Alexandru, Ogra
3. Roman Nicolae, Chirileu
4. Roman Ioan, Chinciș
5. Dogaru Lazăr, Petrilaca
6. Pop Mihail, Sălcud
7. Moldovan Dumitru, Lăscud

Au semnat apostazia:

1. Roman Ioan, protopop de Iernut
2. Sârbu Eugen, Bord
3. Oancea Gheorghe, Sânpaul
4. Moldovan Alexandru, Beșineu
5. Aron Ignat, Deag
6. Papiu Liciniu, Șeulia
7. Barna Ioan, Cucerdea
8. Pop Dumitru, Giuluș
9. Deac Nicolae, Somoștelnic
10. Cosma Aurel, Vidrasău
11. Dragoș Octavian, Cerghid
12. Șiara Bazil, Cerghizel
13. Mureșan Romul, Cuciu

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Roman Ioan, Protopop, a revenit imediat
2. Sârbu Eugen
3. Oancea Gheorghe
4. Moldovan Alexandru, toți părăsind parohiile

Decedați: 1. Dragoș Octavian, amintit mai sus la poziția 11.

Protopopiatul Sărmaș[34]

Numărul preoților în 1948: 30

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Rusu Vasile
2. Lupu Grigore
3. Sărmășan Vasile
4. Moldovan Ioan
5. Feti Leonida
6. Gherman Iuliu
7. Câmpean Vasile
8. Crișan Ioan – fost notar consistorial

Au semnat apostazia:

1. Stupinean Liviu, protopop de Sărmaș
2. Pop Alexandru
3. Popa Vasile
4. Pintea Emil
5. Moga Iacob

[34] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7231

6. Biriș Ambrosie
7. Matei Ioan
8. Aldea Ioan
9. Crișan Melinte
10. Chețan Petru
11. Rusu Marius
12. Rusu Liviu
13. Napeu Victor
14. Micu Tertulian
15. Cucu Vasile
16. Fechete Nicolae
17. Beldean Vasile
18. Hintea Gavril
19. Rusu Alexandru
20. Romul Bondor
21. Chiciudean Emil
22. Rasca Ioan

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Rusu Alexandru
2. Beldean Vasile
3. Crișan Melinte
4. Popa Vasile
5. Pop Alexandru, imediat după cădere a făcut mărturisire publică și de atunci stă ascuns și lucrează într-un mod miraculos. Între timp a murit soția și nu a putut să meargă la înmormântare.

Protopopiatul Râciu[35]

Numărul preoților în 1948: 24

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Stanislau Emil, protopop de Râciu
2. Pădurean Gheorghe, Șăulia
3. Sabău Augustin
4. Pol Ioan
5. Pop Ovidiu
6. Mera Ambrozie
7. Florea Iustinian
8. Todericiu Adrian
9. Voinea Constantin
10. Marian Silviu
11. Ceclan Alexandru
12. Gherman Alexandru
13. Moga Ioan
14. Hărșia Vasile
15. Comes Gheorghe
16. Poptămaș Dumitru

[35] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7232

17. Gheorghe Nicolau
18. Berbecaru ioan
19. Gherghel Gheorghe

Au semnat apostazia:
1. Boca Iacob, Urmeniș
2. Bartoș Mihail, Sânmărtin
3. Cocolaș Gheorghe, Șincai
4. Matei Ioan, Mădăraș

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Boca Iacob
2. Cocolaș Gheorghe

Preoți din alte protopopiate: 7

Protopopiatul Turda[36]

Numărul preoților în 1948: 30

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Dr. Sabău Coriolan, Turda II
2. Meseșan Aurel, Bădeni
3. Pop Alexandru, Ceanul Mic
4. Pârjol Aurel, Săliște
5. Gărduș Septimiu, Săndulești
6. Radu Gheorghe, Turda VII
7. Pop Andrei, Călărași
8. Mureșan Vasile
9. Nascu Iustin
10. Bota Enea
11. Cerchizan Vasile

Au semnat apostazia:
1. Gherman Vasile, protopop de Turda
2. Anca Petru, Turda IV
3. Mezei Petru, Petreștii de Jos
4. Papiu Virgil, Borzești
5. Porime Vasile, Aiton
6. Mureșan Valer, Cheia
7. Liciniu Lucaciu, Comsești
8. Lupu Vasile, Copăcel
9. Vlasa Bruts, Deleni
10. Giurgiu Gheorghe, Mărtinești
11. Pop Laurențiu, Moldovenești
12. Ghib Vasile, Petreștii de Mijloc
13. Lazăr Andronic, Pruniș
14. Ioanette Ioan, Rediu
15. Axente Iepure, Turda III
16. Pepene Nicolae, Turda V

[36] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7233

17. Linu Vasile, Turda VI
18. Niculici Ioan, Tureni

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Anca Petru
2. Mezei Remus

Preoți din alte protopopiate: 11
P.S. Preotul Lupu Vasile, sus amintit la poziția 8, fiind celib, s-a căsătorit și a părăsit preoția. Este unicul caz mai grav din Arhidieceză.

Protopopiatul Câmpia Turzii[37]
Numărul preoților în 1948: 19

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Onoriu Savu, protopop de Câmpia Turzii
2. Hirian Aurel, Gligorești
3. Ștefu Zaharia, Poiana
4. Pop Aurel, Dumbrava
5. Morar Victor, Podeni-arestat și condamnat la 2 ani de închisoare
6. Tătar Ioan, Urca
7. Radu Ioan, Iacobeni
8. Mazere Ioan, Ceanul Mare
9. Porime Vasile, Juriul de Câmpie
10. Moldovan Pavel

Au semnat apostazia:
1. Lupu Lazăr, Câmpia Turzii II
2. Mărginean Iacob, Luna
3. Sîrbu Vasile, Tritenii de Jos
4. Găzdac Mihail, Tritenii de Sus
5. Moldovan Ispas, Boian
6. Circa Eugen, Ciugudul de Jos
7. Horvat Aurel, Ciugudul de Sus
8. Onișor Ioan, Bolduț

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Onișor Ioan, părăsind parohia

Protopopiatul Sebeș[38]
Numărul preoților în 1948: 21

Au rezistat fără nici un compromis:
1. David Nicolae, Presaca

Au semnat apostazia:
1. Candid Ilie, Daia Română
2. Cismașiu Ioan, Boz
3. Cioară Ioan, Ciugud
4. Sântoma Septimiu, Blandiana

[37] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7234
[38] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7235

5. Cuteanu Iosif, Cut
6. Mirion Ilie, Dobârca
7. Cantor Nicolae, Drașov
8. Șarlea Ioan, Doștat
9. Cârnat Ioan, Drâmbariu
10. Tăreanu Nicolae, Hăpria
11. Onofreiu Nicolae, Henig
12. Pușcă Nicolae, Straja
13. Negrea Victor, Ghirbom
14. Hațegan Virgil, Seușa
15. Tatu Constantin, Sângătin
16. Ganga Efrem, Șpring
17. Munteanu Ilie, Ungurei
18. Cornea Vesalon, Vinț
19. Mârza Emil, Oarda de Sus
20. Radu Teodor, protopop

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Candid Ilie
2. Radu Teodor

Preoți din alte protopopiate: 1

Decedați: Candid Ilie

Protopopiatul Alba Iulia[39]

Numărul preoților în 1948: 26

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Coman Ioan, Oieșdea
2. Lazăr Victor, Bucerdea Vinoasă
3. Aldea Izidor, Coșlariu
4. Suciu Nicolae, Întregalde
5. Miron Mircea, Necrilești
6. Francu Simion, Totoiu
7. Opriș Leonte, Alba
8. Horhat Virgil, Alba
9. Comes Bazil, Bărăbanț

Au semnat apostazia:
1. Magda Ilie, protopop de Alba
2. Dumitrean Liviu, Sântimbru
3. Hațiegan Silviu, Galtiu
4. Făgărășan Iuliu, Pătrânjeni
5. Dr. Moisiu Alexandru, Zlatna
6. Bucur Iacob, Șard
7. Iubaș Aurel
8. Mitrofan Octavian, Cricău
9. Totoian Eugen, Micești

[39] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7236

10. Laslo Ioan, Alba
11. Râșniță Augustin, Galda de Jos,
12. Spătăcian Ioachim, Benic
13. Nestor Adrian, Galda de Sus
14. Carnațiu Ioan, Cetea
15. Marcu Victor, Dumitra
16. Ciufudean Ștefan, Alba
17. Bimbea Petru, Alba

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Magda Ilie, protopop, părăsind parohia
2. Dumitrean Liviu, părăsind parohia
3. Hațiegan Silviu, părăsind parohia

Preoți din alte protopopiate: 2.

Protopopiatul Ocna Mureș (Uioara)[40]

Numărul de preoți în 1948: 17

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Galea Nicolae, Inoc
2. Moise Sârbu, Unirea I
3. Suciu David, Copans
4. Ștef Mihai, Decea

Au semnat apostazia:
1. Popa Iuliu, Micoșlaca
2. Târziu Iacob, Cisteiu
3. Metea Gravril, Ocna Mureș II
4. Pitea Vasile, Găbud
5. Crișan Teodor, Găbud
6. Fanea Ioan, Alecuș
7. Nicoară Virgil, Ciunga
8. Sanislav Grigore, Unirea II
9. Hâlmu Petru, Noșlac
10. Pop Augustin, Șpălnaca
11. Rusu Iosif, Turdaș
12. Lascu Vasile, Fărău
13. Pop Aurel, protopop

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Popa Iuliu, părăsind parohia
2. Târziu Iacob, părăsind parohia
3. Metea Gavril, părăsind parohia
4. Pitea Vasile, părăsind parohia
5. Crișan Teodor, părăsind parohia
6. Fanea Ioan, părăsind parohia
7. Pop Aurel, protopop, a revenit imediat și nu slujit niciodată ca și schismatic

[40] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7237

Protopopiatul Aiud[41]

Numărul de preoți în 1948: 32

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Chindea Nicolae, Cacova
2. Laurențiu Ioan, Ciumbrud
3. Biriș Bazil, Aiud
4. Păstrav Ieronim, Aiud
5. Hulea Ovidiu, Aiud

Au semnat apostazia:

1. Pop Gavril, Aiud II
2. Crișan Iuliu, Vălișoara
3. Sârbu Ioan, Poiana Aiudului
4. Moraru Gheorghe, Măgina
5. Socaciu Martin, Aiudul de Sus
6. Pop Traian, Gârbovița
7. Marian Laurean, Gârbova de Jos
8. Ștef Traian, Teiuș I
9. Pop Victor, Teiuș II
10. Stâncel Eugen, Căpud
11. Maier Ioan, Pețelca
12. Tuluș Iacob, Meșcreac
13. Radu Crăciun, Beldiu
14. Ciortea Ioan, Leorinț
15. Tocaciu Ioan, Rădești
16. Pascu Ieronim, Sâncraiu
17. Lazăr Traian, Păgida
18. Răuca Aurel, Băgău
19. Bercu Ioan, Odverem
20. Ivan Ioan, Ciuguzel
21. Cucerzan Nicolae, Asinip
22. Muntean Aurel, Hopârta
23. Stâncel Laurențiu, Mirăslău
24. Pop Ioan, Lopadea Nouă
25. Man Dumitru, Rachiș
26. Mureșan Romul, Ormeniș
27. Crețu Nicolae, protopop

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Crețu Nicolae, protopop, a revenit imediat și este în prezent în închisoare.

Preoți din alte protopopiate: 9, între care Dr. Simion Crișan, profesor de Teologie.

Protopopiatul Târnăveni[42]

Numărul preoților în 1948: 31

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Racovițan Teodor, Târnăveni II

[41] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7238
[42] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7239

2. Costea Liviu, Boziaș
3. Oțoi Ioan, Soca
4. Bordean Emil, Saroș
5. Arva Ioan, Băgaciu
6. Suciu Valer, Crăciunelul de Sus
7. Jidveian Vasile, Sântămărie
8. Crișan Dumitru, Sf. Nicolae
9. Jidveian Nicolae, Vesăuș
10. Turcu Ioan, Valea Sasului
11. Bunea Petru, Silea
12. Stanciu Ioan, Crăiești
13. Cipariu Ioan, Adămuș
14. Chirilă Ioan, Gănești
15. Aștilean Tenea, Bernadea

Au semnat apostazia:

1. Oniga Ioan, protopop de Târnăveni
2. Todoran Ioan, Bezidiul nou
3. Pența Ioan, Tătârlaua
4. Popa Iovu, Feisa
5. Bălțat Victor, Abuș
6. Șomfălean Gheorghe, Subpădure
7. Crețu Emil, Mica
8. Almășan Victor, Boian
9. Crișan Emil, Gogan
10. Popa Vasile, Cetatea de Baltă
11. Scevola Moldovan, Jidveiu
12. Deac Simion, Căpâlna de Jos
13. Șerban Ioan, Bobohalma
14. Platon Nicolae, Cornești
15. Aldea Aurel, Cuștelnic
16. Boeriu, Pompiliu, Deag

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Oniga Ioan, protopop de Târnăveni, părăsind parohia
2. Todoran Ioan, Bezidiul nou
3. Pența Ioan, Tătârlaua, părăsind parohia
4. Popa Iovu, Feisa, părăsind parohia
5. Bălțat Victor, Abuș, părăsind parohia
6. Șomfălean Gheorghe, Subpădure, rămânând în parohie
7. Crețu Emil, Mica, rămânând în parohie

Cu domiciliul actual în afara protopopiatului:

1. A celor care au rezistat: 11
2. A celor care au semnat apostazia: –
3. A celor care au revenit la unitatea Bisericii: 4

Preoți care provin din alte protopopiate și au domiciliul actual în acest protopopiat și lucrează aici:

1. A celor care au rezistat: 3 și anume: Dr. Septimiu Todoran, profesor de Teologie; Dr. Gheorghe Surdu, din dieceza de Lugoj, și Ștef Bernard A. A, /călugăr/

2. A celor care au semnat apostazia: 4

Decedați: Scevola Moldovan, a se vedea mai sus poziția 11

Preoți în închisoare: 2 (Turcu Ioan și Bunea Petru)

Preoți periculoși pentru cauza noastră: Groza Ioan din protopopiatul Blaj.

Protopopiatul Blaj[43]

Numărul de preoți în 1948: 29

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Bușoiu Iuliu, protopop de Blaj
2. Berinde Ștefan, A.A., Blaj II
3. Gizdavu Victor, Iclod
4. Brad Ioniță, Pănade
5. Frățilă Emil, Șona
6. Băcilă Ioan, Lodroman
7. Mărginean Ioan, Biia
8. Oltean Vasile, Vesa
9. Truța Ioan, Cisteiu
10. Gânța Gheorghe, Sâncel
11. Socol Victor, Mănărade
12. Peculea Aurel, Cergăul Mare
13. Șeica Gheorghe, Secășel
14. Baciu Viorel, Glogoveț

Au semnat apostazia:
1. Cisteian Ioan, Tău
2. Crișan Victor, Obreja
3. Coțofan Dumitru, Lupu
4. Hulea Augustin, Soroștin
5. Raica Iulia, Tiur
6. Anca Vasile, Bucerdea Grânoasă
7. Lincariu Traian, Ciufud
8. Anca Petru, Făget
9. Cerchizan Ioan, Crăciunel
10. Mărginean Ioan, Spătac
11. Teodorescu Adrian, Cenade
12. Crișan Ștefan, Micăsasa
13. Groza Ioan, Bălcaciu
14. Muntean Teodor, Lunca
15. Dulău Iustin, Spini

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Crișan Victor, părăsind parohia
2. Coțofan Dumitru, părăsind parohia

Preoți din alte protopopiate: 12

[43] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7240

Protopopiatul Mediaş[44]

Numărul preoţilor în 1948: 23

Au rezistat fără nici un compromis: Nimeni

Au semnat apostazia:
1. Ciungan Eugen, protopop, Mediaș
2. Stoian Valer, Mediaş II
3. Filip Gavril
4. Jidveian Ioan
5. Stupariu Alexandru
6. Muntean Ioan
7. Pușcă Nicolae
8. Albu Ioan
9. Spineanu Ioan
10. Filip Gabor
11. Tămaş Aurel
12. Tămaș Anton
13. Hampu Grigore
14. Nobili Ieronim
15. Nagy Nicolae
16. Coman Vasile
17. Moisin Tarna
18. Todoran Ioan
19. Mihălțan Iosif
20. Băcilă Vasile
21. Baciu Tiberiu
22. Câmpean Gheorghe
23. Hentea Zaharie

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Ciungan Eugen, rămânând în parohie
2. Pușcă Nicolae, rămânând în parohie
3. Albu Ioan, rămânând în parohie
4. Spineanu Ioan, rămânând în parohie
5. Stoian Valer, părăsind parohia
6. Filip Gavril, părăsind parohia
7. Jidveian Ioan, părăsind parohia
8. Stupariu Alexandru, părăsind parohia
9. Muntean Ioan, părăsind parohia

Protopopiatul Dumbrăveni[45]

Numărul de preoți în 1948: 24

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Sermășan Teodor, protopop Dumbrăveni
2. Boitoș Ignat

[44] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7241
[45] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7242

3. Băcel Nicolae
4. Șerban Petroniu
5. Moldovan Teodor
6. Păcurariu Ioan
7. Popa Emanoil
8. Grama Vasile
9. Popa Iuliu
10. Șelariu Ioan
11. Miclea Teodor

Au semnat apostazia:

1. Urzică Vasile, pensionar
2. Crișan Emil
3. Moldovan Tit
4. Samoilă Alexandru
5. Bălan Ioan
6. Oțoiu Adrian
7. Aldea Teodor
8. Emil Petri
9. Tempeanu Pompei
10. Șandru Emil
11. Teodor Petri
12. Borza Inocențiu
13. Borza Zaharie

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Urzică Vasile
2. Crișan Emil, rămânând în parohie
3. Moldovan Tit, rămânând în parohie

Protopopiatul Sibiu[46]

Numărul de preoți în 1948: 37

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Hila Ioan, Calvasar
2. Cristea Vasile
3. Berghezan Ilie
4. Vălean Vasile
5. Onofreiu Pompeiu
6. Isaicu Ioan, pensionar
7. Rinea Ioan, pensionar
8. Neamțu Victor
9. Sestrașiu Alexiu
10. Bunea Ioan, Tilișca
11. Streza Vasile

Au semnat apostazia:

1. Aron Victor, protopop de Sibiu
2. Damian Ilie

[46] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7243

3. Neagoi Romul
4. Bratu Ilarion
5. Domșa Simion
6. Pădurean Ioan
7. Oros Ioan
8. Ban Octavian
9. Pădurean Pentru
10. Morariu Ioan
11. Dancea Victor
12. Cristian Iosif
13. Gârne Mihai
14. Anghel Aurel
15. Popa Nicolae
16. Ganga Efrem
17. Pinciu Valer
18. Gusar Virgill
19. Orian Solomon
20. Gherghel Ioan
21. Moldovan Ioan
22. Velicea Ioan
23. Moldovan Romul
24. Becicheri Ioan
25. Cismașiu Ilie
26. Stoica Ioan

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Aron Victor, protopop Sibiu, imediat după cădere
2. Becicheri Ioan
3. Cișmașiu Ilie
4. Stoica Ioan

Preoți din alte protopopiate: 3

Protopopiatul Alțîna[47]

Numărul de preoți în 1948: 18

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Butnariu Simion, Noul Român

Au semnat apostazia:

1. Belașcu Traian din Alțîna, protopop
2. Crișan Filip, din Bârghiș
3. Giurca Nicolae, din Colun
4. Gherghel Ioan, din Daia
5. Stoica Emil, din Fofeldea
6. Comșa Alexandru, din Găinari
7. Stoiță Simion, din Ghijasa
8. Vlad Ioan, din Glămboaca

[47] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7244

9. Hategan Cornel din Hosman
10. Moisiu Tarna, din Ighișul Vechiu
11. Danciu Ioan, din Ilimbav
12. Șchiopu Ilie din Roșia
13. Geangalău Nicolae din Săcădate
14. Bordean Lazăr din Țichindeal
15. Crețu Emil din Vecerd
16. Oros Cornel din Vurpăr
17. Gârlonța Ioan din Mihăileni

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Gârlonța I., din Mihăileni

Periculoși pentru cauza noastră:

1. Belașcu Traian, din Alțîna, în prezent Vicar General, Sibiu. A declarat, însă, că va fi foarte mulțumit, dacă schimbate timpurile, va fi primit ca simplu laic în Biserica noastră. Nu aș putea spune cât de sincer este. Adevărul consistă în comportamentul său, care încă de la începutul persecuției a fost în mod scandalos anti catolic. A mers chiar și la un congres religios /secundum quid/, ținut la Roma, ca reprezentant al Bisericii greco-catolice unită la biserica ortodoxă
2. Ceangalău Nicolae, din Săcădate, astăzi canonic al consistoriului schismatic din Sibiu. Foarte periculos.
3. Oros Cornel din Vurpăr, astăzi canonic al consistoriului canonic din Arad.

Vicariatul Făgăraș[48]

Numărul de preoți în 1948: 36

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Ivan Gheorghe, Vicar, Făgăraș
2. Brad Ioan, Arpașul de Sus
3. Radeș Gheorghe, Berivoi Mici
4. Sălăgian Dumitru, Copăcel, acum la Lugoj
5. Leandru A.A. Hârseni, acum în Franța
6. Covoran Gheorghe, Făgăraș-acum în închisoare
7. David Ioan, Netotu
8. Cornea Samoilă, Olteț
9. Motoc Aurel, Recea
10. Radeș Andreiu, Voila
11. Ursu Tiberiu, Vad
12. Budacu Aurel, Sărata

Au semnat apostazia:

1. Vasu Vasile, Arpașul de Sus
2. Mihai Ioan
3. Motoc Gheorghe
4. Orian Victor
5. Negrea Virgil
6. Moldovan Ioan, Cincul

[48] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7245

7. Comșa Alexandru
8. Modorcea Vasile
9. Raida Gheorghe
10. Brumboiu Aurel
11. Florea Matei
12. Stroia Miron
13. Negrea Liviu
14. Ciungu Ioan
15. Pașcu Vasile
16. Crișan Valer
17. Blaga Vasile
18. Fratu Aurel
19. Șerban Gheorghe
20. Muntean Cornel
21. Ionașcu Moise
22. Fulicea Octavian
23. Boieriu Ilie
24. Rusu Gheorghe

Au revenit la unitatea Bisericii
1. Fulicea Octavian-Copăcel
2. Boieriu Gheorghe
3. Rusu Gheorghe

Preoți din alte protopopiate: 8, între care: Dr. Victor Macaveiu, Vicar General, Canonicul Nicolae Popp, și Filip Pop preot celib

Decedați:
1. Fulicea Octavian, mai sus amintit

Periculoși:
1. Brumboiu Aurel, astăzi preot ortodox în Făgăraș

Protopopiatul Brașov[49]

Numărul de preoți în 1948: 11

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Simu Gheorghe, protopop, Brașov
2. Boroș Emil
3. Pop Alexandru, Sfântu Gheorghe

Au semnat apostazia:
1. Florea Ioan, Brașov II
2. Vuță Grigore, Ghelința
3. Nedea Gheorghe, Ticuș
4. Moraru Gheorghe, Cuciulata
5. Mircea Tomaș, Tohanul Vechiu
6. Radu Gheorghe, Tohanul Vechiu
7. Milea Aron, Ohaba
8. Boian Marian, Ohaba

[49] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7246

Au revenit la unitatea Bisericii:
1. Boian Marian

Periculoși:
1. Florea Ioan, astăzi protopop ortodox de Brașov

Blaj Centru[50]

Numărul de preoți în 1948: 66

Au rezistat fără nici un compromis:
1. Excelența Sa, Ioan Suciu, episcop, Administrator Apostolic
2. Dr. Macaveiu Victor, vicar general
3. Dănilă Gheorghe, canonic
4. Moldovan Ioan, canonic
5. Victor Pop, canonic
6. Nicolae Pop, canonic
7. Folea Augustin, canonic
8. Dumitru Neda, canonic
9. Eugen Arieșan, canonic
10. Rusu Aurel, secretar al Episcopului
11. Dr. Cristea Ioan, director al cancelariei mitropolitane
12. Tecșa Grigore, contabil
13. Florea Nicolae, notar consistorial
14. Oltean Alexandru, notar consistorial
15. Guțiu Gheorghe, arhivist
16. Pinca Ioan, arhivist
17. Pop Câmpeanu, asesor consistorial
18. Suciu Onoriu, muncitor
19. Darvasiu Iosif, Administrator al Curiei Capitulare
20. Breazu Petru, Administrator al Curiei Capitulare
21. Bucur Iosif, Administrator al Curiei Capitulare
22. Ciungan Augustin, director spiritual al Seminarului
23. Bârlea Pompeiu, secretar al Semniarului
24. Todoran Septimiu, profesor de teologie
25. Pop Gavril, profesor de teologie
26. Sârbu Leon, profesor de teologie
27. Popa Eugen, profesor de teologie
28. Vesa Ioan, profesor de teologie
29. Florea Ioan, profesor de teologie
30. Leluțiu Aurel, profesor de teologie
31. Crișan Simion, profesor de teologie
32. Băgăian Ioan, profesor pensionar
33. Biriș Gheorghe, profesor
34. Boeriu Maximilian, profesor
35. Bercea Iacob, profesor
36. Bucur Eugen, profesor

---

[50] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7247

37. Faina Gheorghe, profesor
38. Rinea Ioan, profesor
39. Rusu Aurel, profesor
40. Rusu Victor, profesor
41. Sălăgian Grigore, profesor
42. Săsărman Ioan, profesor
43. Sâmpăleanu Ioan, profesor
44. Veliciu Gheorghe, profesor
45. Lupea Nicolae, profesor
46. Manciulea Ștefan, profesor
47. Megieșan Teodor, profesor
48. Miclea Ioan, profesor
49. Moga Iuliu, profesor
50. Pădurea Grigore, profesor
51. Pădurea Ioan, profesor
52. Pol Alexandru, profesor
53. Pop Filip, profesor
54. Pop Octavian, profesor
55. Pop Ștefan, profesor
56. Popa Dionisie, profesor
57. Popa Ioan, profesor
58. Viciu Alexiu, profesor pensionarIlea Petru, A.A, profesor
59. Stanciu Ioan, profesor

Au semnat apostazia:

1. Vultur Ioan, profesor
2. Modorcea Octavian, profesor
3. Crețu Victor, profesor
4. Jacadi Traian, profesor
5. Nireșteanu Emil, profesor
6. Barna Octavian, profesor
7. Moldovan Victor, angajat
8. Bad Teodor, angajat

Au revenit la unitatea Bisericii:

1. Vultur Ioan, care a revenit imediat făcând mărturisire de credință publică, și a fost arestat împreună cu episcopul și continuă și acum să fie închis în închisoare. A fost dintotdeauna un foarte bun catolic și semnătura sa se datorează mai ales unei greșeli decât unei căderi.
2. Modorcea Octavian, a revenit imediat
3. Crețu Victor, a revenit imediat

Preoți din alte protopopiate: 9

Decedați:

1. Dănilă Gheorghe, canonic, Vicar General Substitut al Arhidiecezei, / Mai 1949-Aprilie 1950.

Alți diverși preoți[51]
Numărul în 1948: 15

Au rezistat fără nici un compromis:

1. Abușan Emil – Turda
2. Borza Alexandru, Cluj
3. Giurgea Vasile, Brașov
4. Bușoiu Aurel
5. Suciu Gheorghe, Ocnița-Blaj
6. Pop Lupu Coriolan
7. Gherman Traian, Cluj
8. Căpălneanu Iuliu
9. Cismașiu Romul
10. Dumbravă Chiril
11. Nilca Augustin
12. Peculea Aurel
13. Popa Octavian
14. Boroș Emil
15. Mureșan Teodor

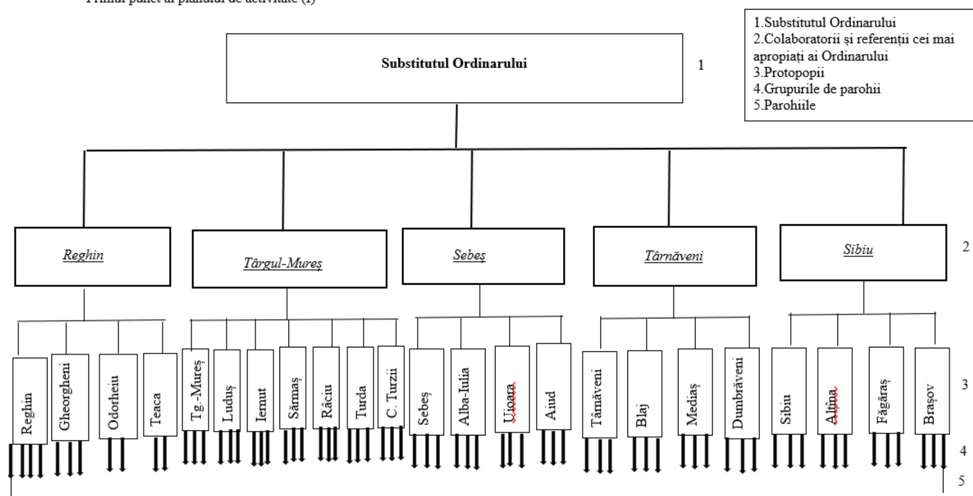
După prezentarea situației nominale cu preoții din Arhidieceză, pe fiecare protopopiat în parte, substitutul ordinarului, Alexandru Todea, prezintă punctual situația protopopilor, propunând ulterior planul de reorganizare și rezistență a Bisericii din catacombe.

(II) Cadrul sinoptic al situației Protopopilor Arhidiecezei Române Unite de Alba Iulia și Făgăraș, în iunie 1950[52]

	Protopopiate/Schimbările survenite în urma persecuției religioase	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25
		Reghin	Gheorgheni	Odorheiu	Teaca	Tg. Mureș	Luduș	Iernut	Sărmaș	Râciu	Turda	C. Turzii	Sebeș	Alba I.	Uioara	Aiud	Târnăveni	Blaj	Mediaș	Dumbrăveni	Sibiu	Altâna	Făgăraș	Brașov	Nr. total	Observații
I	Nr. de Protopopi în 1948	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	23	
II	Au rezistat fără niciun compromis	1	-	1	1	1	1	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	1	1	11	
III	Au semnat apostazia	-	1	-	-	-	-	1	1	-	1	-	1	1	1	1	1	-	1	-	1	1	-	-	12	
IV	Au revenit la unitatea Bisericii	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	1	1	1	1	-	1	-	1	-	-	-	8	
V	Rămași în schismă	-	1-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	4	
VI	Muncesc în conducerea Protopopiatelor lor	1	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	-	1	1	-	-	1	8	
VII	Nu pot să facă nimic pentru Protopopiatele lor în afară de apostolatul rugăciunii și al suferinței.	-	-	1	1	-	1	-	-	1	-	1	-	1	1	1	1	-	1	-	-	-	1	-	11	

[51] ACO, Ponenza 382/48, fasc. XII, 7249
[52] ACO, Protocol 382/48, f. 7250

(III) Reorganizarea Arhidiecezei române-unite de Alba-Iulia și Făgăraș[53]
Primul punct al planului de activitate (I)



Concluzii

Desființarea Bisericii Greco-Catolice prin decretul nr. 358, din 1 decembrie1948, nu a curmat definitiv cursul istoric al acesteia. Acum, la 75 de ani de la desființarea acesteia, regăsim în fondurile arhivistice nou deschise, documente care ne ajută să înțelegem mai bine situația Bisericii după anul 1948, cât și încercările acesteia de a se reorganizare în catacombe. Documentul semnat de Substitutul Ordinarului Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș, din data de 1 august 1950, trimis Arhiepiscopului Gerald Patrick O'Hara, fostul Regent al Nunțiaturii Apostolice din România, declarat *persona non grata* de Guvernul comunist pe data de 4 iulie 1950, ne oferă oportunitatea de a cunoaște mai bine impactul pe care l-a avut decretul din 1 decembrie 1948 asupra clerului Bisericii Greco-Catolice din România.

Documentul conținând raportul Pr. Alexandru Todea, contribuie la o mai bună cunoaștere a stării și a planului de acțiune, poate prima atestare documentară clară a existenței unui plan de reorganizare a structurii ecleziale greco-catolice din catacombe și pregătirea la rezistență.

Cadrul sinoptic al clerului și al protopopilor Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș, întocmit de Substitutului Ordinarului Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș, ne oferă o imagine clară a situației preoților și protopopilor din structurile Arhidiecezei, la un an și jumătate după interzicerea cultului greco-catolic. Prezentarea

[53] ACO, Protocol 382/48, f. 7253–7256.

punctuală pe fiecare protopopiat, cu numele și prenumele fiecărui preot, ne oferă certitudinea că se cunoștea foarte bine situația din teren, în ciuda tuturor dificultăților de comunicare. Se poate nota, de asemenea, în cadrul documentului, importanța acordată reorganizării protopopiatelor Arhidiecezei de Alba Iuia și Făgăraș pentru o mai bună comunicare cu toate parohiile și cu toți preoții, cât și asigurării succesiunii: „Stăm să pregătim o campanie pentru convertirea preoților apostați". Viitorul și supraviețuirea Bisericii Române Unite a fost asigurat din dăruirea și abnegația preoților, protopopilor din teritoriu care nu s-au lăsat intimidați de autoritățile comuniste, continuând să mărturisească credința în Biserica Catolică.

Reflecții asupra Conciliului de la Ferrara–Florența (1438–1439). O întâlnire-încleștare

Roberto GIRALDO
OFM

Reflections on the Council of Ferrara-Florence (1438–1439). A Clash-Meeting
The Council of Florence aimed to unite the Orthodox and Catholic Churches, which had different ways of understanding the faith, but both were considered correct. Despite all efforts, the union was not accepted due to lack of mutual understanding and other concerns. The Council later influenced the dialogue between the two Churches, promoting unity in diversity, but prejudices and power struggles continue to affect their relations. Overcoming these issues and focusing on unity in diversity are essential in reconciliation efforts. The Council of Florence remains an important reference in these efforts, although the final union has not yet been achieved.

Keywords: Church, Ecumenical Council, dialogue, unity.

Pentru a cunoaște marea nu este suficient să-i admiri suprafața cu culorile și imensitatea ei: trebuie să te scufunzi pentru a-i cerceta adâncurile și formele de viață prezente. Acesta pare să fie și cazul Conciliului de la Ferrara-Florența. Pentru a-l înțelege nu ne putem limita doar la datele pe care ni le oferă discuțiile părinților conciliari, la acordurile încheiate și la reacțiile pe care acestea le-au suscitat. Pentru a înțelege acest conciliu, trebuie să ne dăm seama că ne confruntăm cu o întâlnire-încleștare între două lumi care au moduri diferite, dar ambele corecte, de a înțelege și de a trăi aceeași credință, precum și de a interpreta și simți istoria. Și poate că nu este rău să subliniem faptul că Conciliul de la Florența a fost un conciliu de unire, adică un conciliu între două Biserici despărțite între ele din cauza unor divergențe de diferite naturi, dar nu de erezii. La acea vreme, pozițiile cu privire la punctele disputate nu erau considerate erezii! Ambele Biserici s-au recunoscut reciproc drept Biserici adevărate și, în cele din urmă, au recunoscut că pozițiile divergente nu puneau în pericol credința adevărată, fiind astfel posibilă menținerea lor.

La Florența, nu a lipsit nici libertatea, nici timpul pentru discuții: ceea ce a lipsit, în general, de ambele părți a fost efortul de a se acorda cu interlocutorul, de a-i înțelege starea de spirit, de a-l primi în diversitatea și alteritatea sa și de a fi conștienți de miza reală a întâlnirii. Cred că acesta este și motivul pentru care, în cele din urmă, lumea ortodoxă bizantină a văzut conciliul ca pe o victorie a latinilor, iar aceștia, de fapt, l-au interpretat ca pe o "reîntoarcere" a bizantinilor. Pentru aproape

toți, însă, în cele din urmă, Florența s-a dovedit a fi un fapt neglijabil, un incident de parcurs cu relevanță redusă sau chiar nulă, deoarece a fost respins de Biserica bizantină și pus la îndoială chiar și în cadrul Bisericii latine, mai ales de către cei care împărtășeau poziția manifestată la Conciliul de la Basel (1431–1449) cu privire la superioritatea conciliului asupra papei.[1] În plus, atât Biserica Romano-Catolică, cât și cea bizantină au avut, curând după conciliu, alte lucruri de care să se preocupe: Reforma protestantă în Occident, Turcii în Orient.

Contenciosul Conciliului

Diferite concilii nu au fost recunoscute sau chiar au fost declarate eretice, însă niciunul nu pare să fi implicat credincioșii și studioșii în măsura în care a făcut-o Conciliul de la Florența, așa încât în cele din urmă acesta a devenit un blocaj/obstacol aproape de nedepășit. Nu cred că această situație depinde în primul rând de faptul că Bisericile orientale catolice din lumea slavo-balcanică au apelat la conciliul de la Florența pentru a-și justifica natura și legitimitatea (vezi conciliul de la Brest, 1596). Chiar dacă este indubitabil că acest apel a influențat situația creată în jurul conciliului, totuși, consider că acest fapt a avut menirea de a complica și mai mult o situație în sine complicată. Este sigur că pentru bizantini apelul din partea orientalilor uniți cu Roma la conciliul de la Florența a fost văzut ca un semn al voinței Romei de a supune Orientul și ca o probă că este bine să nu ai încredere în Latini.[2]

Adevărata dispută este aceea în legătură cu primatul papal, atât în privința jurisdicției, cât și a magisteriului, în special cel referitor la *Filioque*. Bizantinii au recunoscut întotdeauna primatul papal, dar niciodată așa cum îl concep latinii. Pretențiile pe care papa, îndată după conciliu, nu s-a temut să le exprime, cerând ca patriarhul Constantinopolului să-i sărute picioarele și el însuși să prezideze adunarea sinodală, fără a ține cont de împărat și de patriarhul Constantinopolului, trebuie să-i fi convins și mai mult că acceptarea primatului echivalează cu o reală subjugare. Într-adevăr, în documentul final ei au recunoscut primatul Pontifului Roman «așa cum este atestat și în actele conciliilor ecumenice și în sfintele canoane» și nu ca putere de guvernare așa cum se dezvoltase mai ales în dreptul canonic medieval: "*Papa est nomen jurisdictionis*".

1 SCHATZ K., *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni* (Strumenti 55) ed. Queriniana, Brescia 1996, p. 168: «Chiar și la Conciliul de la Trento (1545–1563), natura ecumenică a conciliul florentin a fost contestată; francezii au respins acest conciliu și definiția primatului pe care acesta o dădea. În toate secolele următoare, caracterul ecumenic al Conciliului de la Florența a fost disputat între mulți galicani (nu toți) (care recunoșteau decretul *Haec sancta* și Conciliul de la Basel) și curentul "roman", care se baza tocmai pe acest conciliu. Abia de la începutul secolului al XIX-lea, pe măsură ce galicanismul era depășit, Conciliul de la Florența și definiția sa despre primatul papal au ajuns să fie afirmate treptat».

2 Cfr. SIECIENSKI A.E., *The Papacy and the Orthodox. Sources and History of a Debate*, Oxford University Press 2017, p. 328.

„Definim, de asemenea, că Sfântul Scaun Apostolic și Pontiful Roman au întâietate asupra întregului univers; că Pontiful Roman însuși este succesorul fericitului Petru, prințul apostolilor, este adevăratul vicar al lui Hristos, capul întregii Biserici, tatăl și doctorul tuturor creștinilor; că Domnul nostru Isus Hristos i-a transmis, în persoana fericitului Petru, puterea deplină de a păstori, conduce și guverna Biserica universală, așa cum este atestat și în actele conciliilor ecumenice și în sfintele canoane. Reînnoim, de asemenea, ordinea stabilită în canoane care trebuie respectată între ceilalți venerabili patriarhi, conform căreia Patriarhul Constantinopolului va fi al doilea după Prea Sfântul Pontif Roman, Patriarhul Alexandriei al treilea, Patriarhul Antiohiei al patrulea și Patriarhul Ierusalimului al cincilea, fără a aduce atingere tuturor privilegiilor și drepturilor lor”.[3]

În acest moment, mă întreb: dacă pozițiile în privința punctelor în discuție ar fi fost cu adevărat erezii, bizantinii le-ar fi acceptat vreodată? Nu cred că ar fi mers atât de departe încât să recunoască primatul roman doar pentru avantajele de care sperau să beneficieze ca urmare a acestei recunoașteri. Și mă întreb iarăși: de ce Conciliul de la Florența este considerat și declarat eretic și astăzi? O confirmă enciclica Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe ținut în insula Creta, în anul 2016,[4] și recentul document al Comisiei Internaționale mixte pentru dialogul teologic între Biserica catolică și Biserica ortodoxă, care face trimitere la Sinodul de la Constantinopol din anii 1483–1484.[5]

[3] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, EDB, Bologna 1991, *Firenze: Sessione VI – definizione*, p. 528.

[4] Cfr. ENCICLICA DEL SANTO E GRANDE SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA (Creta 2016), n. 3: «Biserica Ortodoxă, în unitatea și catolicitatea ei, este Biserica Sfintelor Sinoade, începând cu Sinodul Apostolilor de la Ierusalim (Fapte 15, 5–29), până astăzi. Biserica este ea însăși un Sinod, întemeiată de Hristos și călăuzită de Duhul Sfânt, conform cuvântului apostolic: "Am hotărât, Duhul Sfânt și noi" (Fapte 15, 28). Prin Sinoadele Ecumenice și Locale, Biserica a anunțat și proclamat misterul Sfintei Treimi care s-a manifestat o dată cu întruparea Fiului și Logosului lui Dumnezeu. Activitatea sinodală a continuat de-a lungul istoriei, fără întrerupere, cu sinoade ulterioare de valoare universală, cum ar fi Marele Sinod sub Marele Fotie, Patriarhul Constantinopolului (879–880) și Marile Sinoade convocate sub Sfântul Grigorie Palama (1341, 1351, 1368), prin care s-a afirmat același adevăr de credință, în special în ceea ce privește procesiunea Duhului Sfânt și participarea omului la energiile divine necreate. De asemenea, cu Sfântul și Marele Sinod de la Constantinopol din anul 1484 pentru a respinge Sinodul Unirii de la Florența (1438–1439), cu cele din anii 1638, 1642, 1672 și 1691 pentru a respinge doctrinele protestante. La fel, Sinodul din anul 1872 pentru condamnarea etnofiletismului ca erezie ecleziologică». Cfr., în legătură cu acest aspect, A. MAINARDI, *Firenze vista da Mosca. Il concilio di Ferrara-Firenze e la Chiesa Ortodossa Russa. Aspetti storiografici e implicazioni teologiche*, în *Un concilio di oggi. Memoria, recezione e presente del Concilio di Firenze (1439–2019)*, a cura di R. Burigana e P. Piatti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, p. 225.

[5] Cfr. COMMISSIONE INTERNAZIONALE MISTA PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA (NEL SUO INSIEME), în *Regno documenti* 68 (13/2023) 19, p. 431–432: «Cu referire la toate chestiunile controversate conciliul a afirmat că diferențele în formularea doctrinară sau în aplicarea canoanelor nu au influențat asupra unității în credință. Grecii au semnat unirea sub presiunea circumstanțelor iar mai târziu aceasta nu a fost acceptată de Biserica greacă. A fost oficial respinsă de conciliul de la Constantinopol, din anul 1484, cu participarea celor patru Patriarhi orientali: «Prin prezentul *tomos* sinodal anulăm conciliul

Sinodul de la Constantinopol (1483–1484)

Acest sinod al Bisericii ortodoxe este cel dintâi care condamnă și refuză categoric Conciliul ecumenic de la Florența.[6] Chiar dacă s-a autointitulat ecumenic, datorită prezenței tuturor celor patru patriarhi orientali, acest sinod trebuie considerat ca un Sinod local. Toți știm, de altfel, că Bisericile ortodoxe de tradiție bizantină recunosc ca ecumenice doar primele șapte mari concilii ale Bisericii din primul mileniu: Niceea I (325), Constantinopol (381), Efes (431), Calcedon (451), Constantinopol II (553), Constantinopol III (681) și Niceea II (787).

Interesat de un sinod care să renege Conciliul de la Florența era și Sultanul turc care, după cucerirea Constantinopolului, dorea să reanimeze sentimentele anticatolice în general și să-i îndepărteze de Europa occidentală pe grecii din teritoriile recent cucerite.

În sine obiectivul imediat al Sinodului constantinopolitan a constat în formularea unui rit de admitere, fără rebotezare, a acelor catolici care treceau la Biserica ortodoxă greacă. În fapt renegarea Conciliului de la Florența este conținută într-o scurtă introducere la descrierea ritului de admitere.

Fără a intra în alte aspecte specifice, ridic acum o problemă specific eclezială. Poate un Sinod local să renege ceea ce s-a stabilit într-un Conciliu ecumenic? Dacă nu greșesc, doar un Conciliu ecumenic poate revedea, corecta și schimba ceea ce s-a decis într-un Conciliu ecumenic precedent. De altfel mi se pare că aceasta este și poziția asumată de Bisericile ortodoxe îndeosebi atunci când se discută despre introducerea lui *Filioque* în Crez (mărturisirea de credință) sau despre orice altă schimbare în formulele doctrinare elaborate de Conciliile ecumenice. Dacă așa stau lucrurile, de ce se continuă a face trimitere la Sinodul de la Constantinopol, din 1483–84?

Unicul răspuns plauzibil, după părerea mea, constă în faptul că este vorba despre un sinod care încă ne condiționează mult întrucât interpretarea pe care unii i-o dau, dar mai ales modul în care este folosit, au fost întotdeauna, și sub anumite aspecte încă au rămas, motive puternice de dezbinare. Mai mult decât o nouă interpretare a faptelor în sine, ar fi necesară o mai profundă revizuire și purificare a memoriei din partea tuturor.

---

convocat la Florența, definiția (Bula de unire) și propozițiile conținute în ea și declarăm, prin acest *tomos,* că sinodul de la Florența este nul (A. MELLONI, S. PASCALIDIS, *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, IV/1, 227)».

[6] Cfr. L. PETIT, *L'entrée des Catholiques dans l'Église Orthodoxe*, în *Échos d'Orient*, Revue Bimestrielle d'Histoire, de Géographie et de Liturgie Orientales, Tomo II (Octobre 1898–Octobre 1899) Paris, p. 129–138; Cfr. A. MELLONI, S. PASCALIDIS, ed. *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, IV/1, *The Great Councils of the Orthodox Churches Decisions and Synodica. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, p. 219–228; Fr. G. DRAGAS, *The Manner of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church*: http://www.myrlobiblos.gr/texts/english/ Dragas_ RomanCatholic_2.html; cfr. *Un vecchio opuscolo d'uno scismatico greco*, în *La Civiltà Cattolica*, vol. X, 1870, p. 463–470.

Cred că acesta este și motivul pentru care nu putem continua să ne prefacem că Conciliul de la Florența ține doar de un trecut care nu ne afectează deloc: Conciliul de la Florența este încă viu și produce încă dezbinare între creștini. În ciuda faptului că punctele discutate la Florența au fost de mult timp subiect de studiu, dialog și documente între reprezentanții Bisericilor ortodoxă și romano-catolică,[7] atitudinea de fond a majorității lumii ortodoxe față de catolici nu pare să se fi schimbat deloc: chiar dacă nu se spune deschis, în general noi catolicii suntem considerați eretici. După cum explică clar Ilarion de Volokolamsk (în prezent Mitropolit de Budapesta), faptul că astăzi nu suntem numiți eretici se datorează unui fel de moratoriu, unei suspendări a judecății în raport cu noi, din motive de bună educație, pe durata cât catolicii și ortodocșii sunt în dialog, judecată care, în fond, rămâne neschimbată.[8] Și asta în ciuda faptului Ilarion că ne recunoaște ca Biserică.[9]

Este necesar să privim înainte și după Conciliu

Ce putem învăța dacă privim înainte și după Conciliul de la Florența?

Mi se pare important, în primul rând, să subliniez faptul că la baza Conciliului florentin nu au existat doar interese partizane, ci și aspirații de unitate de ambele părți.[10] «Mai întâi Marea Schismă occidentală și mai apoi mișcarea conciliaristă au

---

[7] PONTIFICIUM CONSILIUM AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, Typis Vaticanis 1996, p. 5–20; Per la versione italiana: IDEM, *Sul Filioque*, in *Regno Documenti* 19/1995, 592–595; CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA-CATTOLICA NORDAMERICANA, *Il «Filioque», una questione che divide le chiese?*, Saint Paul's College, Washington DC, 25. 10. 2003, in EO 10/2434–2483; CRETA – CONCILIO ECUMENICO, *«Relazioni della Chiesa ortodossa con il resto del mondo cristiano»*, in *Regno attualità* 10/2016, 261–267; referitor la raportul dintre Bisericile ortodoxe și celelalte Biserici sau Confesiuni, cfr. D. KERAMIDAS, *Il cammino ecumenico dell'Ortodossia dopo il Concilio di Creta*, in *Un Concilio di oggi*, p. 323–334; COMMISSIONE MISTA CATTOLICI-ORTODOSSI, *Il documento di Ravenna*, in *Regno documenti* 21/2007, 708–714; COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Sinodalità e primato nel primo millennio*, in *Regno documenti* 17/2016, 576–579; CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA-CATTOLICA DEL NORD AMERICA, *Passi verso una Chiesa riunita*, in *Regno documenti* 1/2011, 34–40.

[8] Cfr. ILARION DE VOLOKOLAMSK, *Lo stato attuale delle relazioni ortodosso-cattoliche*, in *Studi Ecumenici* 29 (1/2011) p. 106–107.

[9] Cfr. ILARION DE VOLOKOLAMSK, *Lo stato attuale delle relazioni ortodosso-cattoliche*, p. 114: «Dialogul cu Biserica romano-catolică se bazează și trebuie să se bazeze în viitor pe faptul fundamental că este o Biserică în care se păstrează succesiunea apostolică a rânduielilor. Recunoașterea existenței succesiunii apostolice presupune un anumit standard de conduită în relațiile cu catolicii din partea ortodocșilor și, bineînțeles, în relațiile cu ortodocșii din partea catolicilor».

[10] Cfr. PROCH U., L*'unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara–Firenze–Roma*, în *Storia dei concili ecumenici* (G. ALBERIGO ed.) Queriniana, Brescia 1990, p. 302: Ideea de a căuta unirea cu diferite grupuri creștine și de a o celebra în conciliu este tipică pentru prima jumătate a secolului al XV-lea. Din partea Occidentului, în special din partea Romei, s-au depus eforturi pentru a ajunge la diferitele popoare începând tratative cu grecii, armenii, etiopienii, copții din Egipt, creștinii din

generat un nou entuziasm pentru instrumentul conciliar. Și tocmai la Conciliul de la Constanța (1414–1418) s-au manifestat primii fermenți ai mișcării spre unire cu Biserica greacă, fermenți urmați de eforturile papilor Martin al V-lea (1417–1431) și Eugen al IV-lea (1431–1447), precum și de eforturile Conciliului de la Basel, în unele privințe concurente cu cele ale legaților papali de la Constantinopol».[11] Din nefericire, tulburările provocate la Basel au fost cele care au făcut ca Roma să-și piardă încrederea în instrumentul conciliar și să se îndrepte decisiv spre întărirea papalității.[12]

Conciliul florentin a fost, de asemenea, puternic influențat de ostilitatea evidentă dintre bizantini și latini. Și din acest motiv, conciliul, din ocazie de întâlnire și dialog, s-a transformat într-un obstacol în plus și într-o nouă șmecherie a latinilor.[13] La aceasta a contribuit și faptul că, atât în pregătirea cât și în desfășurarea conciliului, au fost implicate ierarhiile celor doi protagoniști, împăratul și patriarhul pe de o parte, și papa și curtea sa pe de altă parte. Poporul nu a fost implicat deloc, decât la sfârșit, când totul fusese deja stabilit. Aceasta a fost o greșeală enormă, dacă ținem seama de sentimentele anti-latine care îi animau pe greci în general și de ostilitatea sau disprețul occidentalilor față de bizantini. De altfel, au existat multe episoade care au generat continuu motive de fricțiune între cele două Biserici.

Amintesc doar unele dintre ele, având în vedere importanța pe care au avut-o în procesul de îndușmănire și înstrăinare continuă între Occident și Orient. Toate acestea au influențat și perioada de după Conciliu: dincolo de eforturile unora, ostilitatea crescuse exponențial de-a lungul secolelor. Pe lângă înstrăinarea progresivă a celor două Biserici pe parcursul întregului prim mileniu, numeroasele canoane antiromane ale Conciliului Trullan sau *Quinisexto* (692), care au fost apoi folosite adesea ca argumente polemice, au contribuit la alimentarea animozităților reciproce; un alt

Mesopotamia și Siria și alții. S-a repetat atunci, cu mai multă intensitate și cu mai mult succes, acel efort de universalitate făcut în secolul al XIII-lea cu ocazia celui de al II-lea Conciliu de la Lyon; iar diferitele decrete conciliare de la Florența nu sunt altceva decât rezultatul (cel puțin pe hârtie) al acestui efort, într-un anume sens, „ecumenic”».

[11] PROCH U., *The Union at the Second Council of Lyons and the Council of Ferrara–Florence–Rome*, p. 301.

[12] Cfr. PROCH U., L*'unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara–Firenze–Roma*, p. 314: «Aceeași idee conciliară, adevăratul spirit din care se născuse ideea de unire, și care în acel moment fusese parțial redescoperită ca fiind fundamentală pentru viața Bisericii, a fost apoi imediat blocată în Occident după revoltele de la Basel...».

[13] Cfr. PROCH U., *L'unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara–Firenze–Roma*, p. 314: «Un rol important l-au jucat, fără îndoială, motivațiile etnice și polemice: protagoniștii orientali de la Florența s-au străduit luni de zile încercând să se elibereze de amprenta anti-occidentală a unei moșteniri culturale grecești care dura de cel puțin trei secole, reușind doar parțial. Notabilii și poporul, care nu au luat parte la conciliu, au trebuit să depună încă multe eforturi, într-un proces care să apropie începând de la bază cele două popoare, prea mult timp dezbinate; acest proces nu a fost posibil în faza de pregătire a conciliului și nici după, aceasta și din cauza circumstanțelor externe dificile».

factor a constat în grecizarea Italiei de Sud, scoasă de sub jurisdicția romană datorită poziției Romei favorabilă cultului icoanelor în timpul crizei iconoclaste; de asemenea, încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat al Sfântului Imperiu Roman de Apus, considerată de Orientali drept un atentat la unitatea Bisericii; în același sens a contribuit și convingerea papilor – din ce în ce mai puternică, așa cum s-a evidențiat în cazul Papei Nicolae I (858–867) în timpul disputei dintre Foție și Ignatie –, că au jurisdicție universală și că, în consecință, pot interveni în afacerile interne ale Bisericii constantinopolitane, care, pentru a-și reafirma autonomia, a recurs la canoanele trulane pentru a discredita pe papa și Biserica romană pentru erorile lor canonice și dogmatice.[14] Acest lucru s-a repetat și în cazul patriarhului Cerularie care, pentru a-și apăra ascensiunea sa necanonică la tronul patriarhal, nu a găsit nimic mai bun de făcut decât să mute discuția spre denunțarea erorilor Bisericii Romane. Au urmat multe neînțelegeri și conflicte de diferite feluri, dar nimic, nici măcar excomunicările reciproce din 1054, nu a avut impactul pe care l-a avut jefuirea Constantinopolului și încercarea de latinizare care a urmat.[15] În acest context, atât al doilea Conciliu de la Lyon (1274),[16] cât și Conciliul de la Florența (1438–1439) au fost practic sortite eșecului. Cu toate acestea, un lucru este extrem de clar: problemele legate de *Filioque*, de pâinea azimă, de papalitate – adică primatul și autoritatea magisterială a papei, și de purgatoriu, alături de altele, sunt vehiculate ca veritabile erori dogmatice sau canonice în urma unor controverse și revendicări jurisdicționale, cum ar fi, pentru a cita doar un exemplu, nerecunoașterea lui Foție ca patriarh al Constantinopolului, pe de o parte și a activității misionarilor latini în Bulgaria, pe de alta.

Scurt bilanț doctrinar al Decretului de Unire

Ce am putea spune despre acest conciliu? A falimentat de tot sau mai păstrează încă o oarecare eficacitate? La prima vedere am fi tentați să spunem că a falimentat și că a servit doar pentru a marca mai profund distanțarea dintre Orient și Occident.[17]

Dincolo de limitele despre care am vorbit deja, trebuie subliniat faptul că la acest conciliu s-a ajuns la momentul în care a fost recunoscută legitimitatea și complementaritatea celor două tradiții și teologii. Faptul acesta este de o importanță fundamentală pentru viața eclezială: admiterea din partea grecilor a legitimității

[14] Cfr. CIOFFARI G., *Lo scisma ecclesiale tra Oriente e Occidente*, în Gabrielli A.-Messuti G. (ed.), *L'unità si fa camminando,* Ecumenica Editrice – Bari 2018, p. 42, nota 14.

[15] Cfr. CIOFFARI G., *Lo scisma ecclesiale tra Oriente e Occidente*, p. 37–55.

[16] La acest conciliu Orientalii care nu îmbrățișează conceptul *Filioque* sunt excomunicați.

[17] Asupra acestui aspect cfr. V. A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438–1439). Istoria și ecleziologia unirilor*, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca 2019, p. 147–154.

(teologice) a lui *Filioque* și a introducerii sale în Simbolul de credință reprezintă o implicită recunoaștere a eclezialității Bisericii latine, a credinței sale precum și a conformității cu Sfânta Scriptură, cu Sfinții Părinți și cu conciliile Bisericii nedespărțite. Se poate spune, fără nici o îndoială, că a existat un parcurs în care cele două biserici au putut revedea, în lumina Părinților și a tradiției din primul mileniu, propriile lor poziții.

> *„La conciliul florentin s-a ajuns la un model de unire care recunoștea ca legitime unele diferențe legate de un patrimoniu teologic, liturgic și disciplinar determinat sau de anumite nevoi specifice. În acest sens, modelul unității în diversitate al Conciliului Vatican II și al actualului ecumenism apăruse deja la Conciliul de la Florența."*[18]

Acesta este modelul care a influențat însăși ideea de unire precum și alte tentative de unire, întrucât garantează respectarea și menținerea propriilor tradiții și rituri, permițând totodată o specie de dublă apartenență care exprimă o specifică identitate: aceea de a fi simultan depozitar a două ecleziologii și tradiții, așa încât există unitate deplină cu o Biserică, însă conform unei particularități specifice altei Biserici.

Poate că ceea ce a lipsit la Florența a fost un criteriu ecleziologic comun, iar după conciliu posibilitatea unei reale evaluări a acestuia: practic, imediat după, din partea majorității ortodocșilor a existat un refuz, chiar și din motive care nu țin de teologie,[19] fapt care nu a permis nici măcar începutul unui proces de recepție a conciliului.

S-ar putea cita aici textul scrisorii teologului rus Sergej Nikolaevič Bulgakov adresată lui Pavel Aleksandrovič Florenskij, alt mare teolog rus, în care recunoaște Conciliul de la Florența ca «un autentic conciliu», «al optulea conciliu ecumenic» care, pentru a fi abrogat, ar fi fost necesar un alt Conciliu ecumenic și nu Concilii locale/parțiale. Negarea Conciliului florentin a venit după căderea Constantinopolului. Pentru el (Bulgakov) «unirea Bisericilor a avut loc, așadar, în anul 1439, și chiar dacă ea nu s-a realizat (concret) nici până astăzi, noi suntem deja uniți cu catolicii și din acest motiv nu există motive pentru a vorbi despre vreo trecere sau unire cu catolicismul».[20] Chiar dacă nu este necesar să se insiste mult asupra acestei scrisori

---

[18] V. A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438–1439)*, p. 149.

[19] Cu referire la evenimentele și întâmplările legate de atitudinea pro sau contra unirii de la Florența în lumea orientală și în particular în cea bizantină, cfr. GILL J., *Il concilio di Firenze*, p. 417–488; cfr. și A. MAINARDI, *Firenze vista da Mosca. Il concilio di Ferrara-Firenze e la Chiesa Ortodossa Russa. Aspetti storiografici e implicazioni teologiche*, în *Un concilio di oggi*, p. 203–226; P. PIATTI, *La profezia fiorentina di un Concilio non finito*, în *Un concilio di oggi*, p. 357: unde precizează că revocarea formală a Unirii este făcută de patriarhul Simion, în anul 1484.

[20] Pentru textul scrisorii, cfr. D. COGONI, *Il mistero della chiesa e il primato del vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della „sobornost"* (Analisi e Valutazione), Vicenza, 2005, p. 536–538.

care nu a fost făcută publică,[21] ea poate sta alături de ceea ce afirmă cunoscutul teolog român Andrei Scrima. El susține că «Biserica ortodoxă și Biserica catolică sunt, una pentru cealaltă, primul și cel mai important interlocutor»; între ele există «raporturi de complementaritate» chiar în diversitatea lor; «unitatea între cele două Biserici nu trebuie atât elaborată, cât mai degrabă actualizată… există o unitate fundamentală… care trebuie experimentată». «Unirea s-a stabilit la Conciliul de la Florența (1437) care, de drept, continuă să existe. Această unire a fost „suspendată” sau anulată de către diferite Biserici ortodoxe». «Unicul punct de divergență asupra căruia trebuie să reflectăm, să lucrăm și să perseverăm împreună în rugăciune este primatul papal, așa cum a fost definit la Conciliul Vatican I».[22]

De partea sa, Biserica latină s-a limitat la recunoașterea formală a conciliului fără, însă, a-i înțelege substanța. Politica ei ecleziastică nu a încetat să fie latinizantă, adică să pretindă din partea grecilor ceea ce numim „reductio” sau „întoarcere”.

> *„Cu toate acestea, după cum afirmă Serghei Nikolaevici Bulgakov, unirea a avut loc la Florența și nu pare să existe un conciliu ecumenic care s-o fi negat. În acest sens, Conciliul de la Florența și-a atins scopul propus, în timp ce postconciliul a eșuat în totalitate. Conciliul a conceput unirea cu respectarea deplină a particularităților fiecărei biserici. În aceasta constă măreția, importanța și relevanța lui, atât ieri, cât și astăzi. Cu Florența aspirația la unitatea bisericii nu este deloc reprimată, ci facilitată foarte mult și aproape considerată de dorit pentru cei care aspiră cu adevărat la ea: nu este în dezavantajul nimănui, ci în beneficiul tuturor. Și în acest sens, unirea florentină, chiar dacă nu a avut norocul de a se impune, a rămas întotdeauna un punct de referință esențial pentru diferitele uniri”.*[23]

Veritas in caritate

Această caracterizare a Conciliului de la Florența ne face să ne dăm seama cât de "răniți" suntem ca oameni și ca Biserici de evenimentele unei istorii pe parcursul căreia am devenit adversari. Tocmai pentru că suntem răniți, rămânem încă victime ale prejudecăților și clișeelor noastre, iar Bisericile noastre sunt încă închise în autosuficiența și autoreferențialitatea lor. Și se pare că nu ne dăm seama de acest lucru, întrucât este atât de adevărat că în loc să vindece rănile, Bisericile se laudă în general cu integritatea și superioritatea lor. Nu ne dăm seama că tuturor ne lipsește ceva. Cu siguranță o cunoaștere mai completă a istoriei, care ne-ar conduce la o mai bună cunoaștere a interlocutorilor noștri și la stabilirea unui dialog adevărat cu ei.

[21] Cfr. A. MAINARDI, *Firenze vista da Mosca*, in *Un concilio di oggi,* p. 204: «Jurnalul de la Jalta nu a fost publicat. Bulgakov însuși, în anii care au urmat, a calificat această experiență interioară a sa drept «o tentație». Cu toate acestea nu a considerat niciodată drept tentație conștiința rănii pe care schisma a produs-o în trupul eclezial și va dedica mare parte din lucrările sale teologice cercetării unității între creștini».

[22] C. VIRSESCU, *Padre Andrei Scrima uomo di dialogo*, Tesi di dottorato, Roma 2023, p. 171–174.

[23] V. A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438–1439)*, p. 153–154.

Un alt lucru care mi se pare că ne lipsește nouă, occidentalilor, este conștientizarea faptului că lumea bizantină "simte" istoria altfel decât noi: poate necritic, dar ca și cum ar fi din zilele noastre. Iar acest lucru ne împiedică, atât de o parte, cât și de cealaltă, să îi putem privi pe ceilalți cu libertate, cu deschidere și cu interesul de a-i înțelege. Riscul este acela de a ne asuma involuntar o atitudine de apărare care este închidere, suspiciune, neîncredere sau, mai subtil, în sensul că nici măcar nu ne dăm seama, de a fi sclavii psihologiei „întoarcerii". Un alt risc este acela de a nu fi capabili să apreciem ceea ce ne oferă alte Biserici în întâlnirile și în documentele pe care le subscriem. Acestea ar putea fi medicamente bune, dacă nu cumva adesea ajungem să le considerăm rețete inutile, dacă nu chiar periculoase.

Timp de secole, am fost blocați în rivalități și lupte pentru putere care, pentru a nu apărea ca atare, s-au deghizat în lupte pentru apărarea adevărului. Au fost concepute erezii care, atunci când faptele sunt verificate, nu par a fi astfel, deși sunt în continuare proclamate pentru a arăta cine este de partea adevărului și cine, în schimb, este de partea erorii. De asemenea, pare interzis să ne rugăm împreună: în același loc, da, în numele favorurilor primite, dar nu cu un singur glas.[24] Lăsăm istoria să prevaleze în relațiile noastre și nu moștenirea comună a credinței și a teologiei.

Ceea ce spun – sperând că nu va fi luat ca o acuzație la adresa cuiva – are legătură cu ceea ce Conciliul de la Florența ar fi de dorit și ar trebui, în opinia mea, să ne facă să înțelegem dincolo de documentele și acordurile încheiate. Sper, de fapt, că aceste câteva reflecții asupra Conciliului de la Florența, pe care vi le-am prezentat, ne vor face să înțelegem că primul lucru necesar este să reușim să ne eliberăm de rezistențele, ranchiunele, prejudecățile sau locurile comune pe care le

[24] Mă refer la discursul Patriarhului Daniel al României, din 31 mai 2019, cu ocazia întâlnirii cu Papa Francisc în noua catedrală națională: «În anii 1999 și 2002 Sanctitatea Sa Papa Ioan Paul al II-lea a oferit un ajutor financiar Preafericitului Părinte Patriarh Teoctist pentru realizarea acestei catedrale, în valoare de 200.000 de dolari americani. În anul 2017 acest ajutor financiar a fost integrat simbolic de Patriarhia Română ca parte din costul total de 500.000 de euro în vederea achiziționării clopotelor Catedralei Naționale, de la firma catolică Grassmayr din Innsbruck, Austria. Deoarece în tradițiile ortodoxă și catolică clopotele au o valoare simbolică foarte profundă, ele reprezintă glasul lui Dumnezeu, care cheamă oamenii la rugăciune și la cooperare fraternă. Suntem recunoscători pentru acest ajutor financiar simbolic și, totodată, vă mulțumim pentru sprijinul pe care îl acordați constant credincioșilor ortodocși români din Italia și din alte țări, unde Biserica Romano-Catolică a pus la dispoziția comunităților ortodoxe românești 426 lăcașuri de cult, 306 în Italia și 120 în alte țări din Europa Occidentală. Din acest motiv, am acceptat propunerea părții catolice să ofere Sfinţenia Voastre și credincioșilor catolici prezenți aici în această catedrală posibilitatea să rostească rugăciunea "Tatăl nostru" în limba latină și să intoneze câteva cântări pascale catolice. Acest gest este un semn de recunoștință pentru spațiile liturgice oferite de comunități catolice parohiilor ortodoxe românești din Europa Occidentală. Iar după terminarea cântărilor pascale catolice, va urma rostirea rugăciunii "Tatăl nostru" în limba română și vor fi intonate cântări pascale ortodoxe. În semn de ospitalitate românească, dorim să oferim Sanctității Voastre o icoană în mozaic a Sfântului Apostol Andrei, ocrotitorul spiritual al României, dimpreună cu urarea La mulți ani – *Ad multos annos*!».

avem unii față de alții, pentru că nu putem pretinde să ajungem la adevăr fără caritate, fără iubire. Numai iubirea permite ca întâlnirea noastră să fie adevărată, reală și marcată de încredere și disponibilitate. Numai iubirea ne deschide posibilitatea de a privi realitatea prin ochii interlocutorilor noștri, ajungând astfel la o viziune comună. Aceasta este convertirea inimii, necesară deoarece numai dacă suntem capabili să ne privim pe noi înșine în Dumnezeu vom găsi un punct de vedere comun care ne va permite să salvăm atât unitatea, cât și integritatea credinței. *Veritas in caritate* nu o înțeleg ca pe un motto care ne invită să folosim caritatea și bunele maniere în dialog, ci ca pe o constatare a faptului că nu poate exista adevăr fără caritate.

> *„Dacă iubirea are nevoie de adevăr, și adevărul are nevoie de iubire. Iubirea și adevărul nu pot fi separate. Fără iubire, adevărul devine rece, impersonal, opresiv pentru viața concretă a persoanei. Adevărul pe care îl căutăm, adevărul care oferă sens pașilor noștri, ne luminează atunci când suntem atinși de iubire. Cei care iubesc înțeleg că iubirea este o experiență a adevărului, că ea ne deschide ochii pentru a vedea întreaga realitate într-un mod nou, în unire cu persoana iubită. În acest sens, Sfântul Grigorie cel Mare scria că "amor ipse notitia est", iubirea însăși este cunoaștere, aduce cu ea o nouă logică. Este un mod relațional de a privi lumea, care devine o cunoaștere împărtășită, o înțelegere a viziunii celuilalt și o viziune comună a tuturor lucrurilor”.*[25]

Pentru a ajunge la o viziune comună trebuie să mergem împreună, să lucrăm împreună până când vom putea avea încredere reciprocă și ne vom putea baza unii pe alții. Unitatea se realizează mergând împreună, împărtășind bucuriile și dificultățile, ajutându-ne unii pe alții și privind împreună spre obiectivul comun. Dacă nu ne lăsăm prinși în călătoria ecumenică, fără a avea pretenția de a ști deja unde se află reperele predeterminate ale adevărului și ale ereziei, ea va rămâne mereu ceva străin, nu va fi un nou mod de a vedea lucrurile, ci un mod deja văzut, deja predeterminat, departe de a fi o „aventură”, o descoperire continuă. Pentru înțelegerea unor realități contează mai mult drumul decât scopul, predispoziția și voința de a adera la ceea ce va putea apare pe parcurs. Fundamentală, așadar, este și conștiința că suntem cu toții pe drum, în parcurs, pelerini[26] și că avem nevoie unii de alții, deoarece numai lucrând împreună vom găsi unitatea și, odată cu ea, adevărul. Trebuie să ne unim eforturile, întotdeauna parțiale, pentru o viziune comună tot mai lucidă și mai completă.

---

[25] FRANCIS, Scrisoarea enciclică *Lumen fidei,* 29 iunie 2013, 27.

[26] FRANCIS, *Evangelli Gaudium*, esortazione apostolica, 24/11/2013, 244: «Trebuie să ne amintim mereu că suntem pelerini și că umblăm împreună. În acest scop, trebuie să ne încredințăm inimile tovarășului nostru de drum fără suspiciune, fără neîncredere, și să privim în primul rând la ceea ce căutăm: pacea în fața unicului Dumnezeu. Încredințarea în fața celuilalt este ceva meșteșugit, pacea este meșteșugită. Isus ne-a spus: "Fericiți făcătorii de pace" (Mt 5,9). În această angajare, chiar și între noi, se împlinește profeția străveche: "Își vor frânge săbiile și vor face din ele pluguri" (Is 2,4)».

Anexe

Anexa 1

(v. Nota 8 a acestui articol)
«Mă întorc la întrebarea: pe ce bază și de ce Biserica Ortodoxă a început dialogul cu Biserica Catolică? În primul rând, pentru a găsi noi căi de coexistență și noi metode de colaborare. Mai mult, prin inițierea dialogului, Biserica Ortodoxă a renunțat la folosirea termenului „erezie" cu referire la catolicism. În sine aceasta nu înseamnă că termenul de „erezie" este eliminat de pe ordinea de zi sau că acele diferențe care există între ortodocși și catolici sunt eliminate. Înseamnă că ortodocșii au aplicat un moratoriu asupra folosirii acestui termen pe durata lucrărilor Comisiei Teologice pentru Dialogul Ortodox-Catolic.

De ce a fost important să renunțăm la acest termen, chiar dacă provizoriu? Aș dori să aduc un exemplu din alt domeniu. Când Biserica Ortodoxă Rusă a început dialogul cu Biserica „de peste graniță", exista o lungă tradiție de acuzații reciproce între noi. Noi obișnuiam să numim Biserica „de peste graniță" „schismatică", iar ei, chiar și la nivel oficial, vorbeau despre absența harului în Sacramentele celebrate în Patriarhia Moscovei. O condiție pentru începerea dialogului a fost renunțarea reciprocă la aceste acuzații și termeni și astfel, într-un fel, am aplicat un moratoriu asupra acestor termeni. Din momentul începerii dialogului cu Biserica „de peste graniță", noi, în Patriarhia Moscovei, am încetat să o mai numim schismatică, iar acum, după ce dezbinarea a fost deja depășită, nu mai vorbim despre Biserica „de peste graniță" ca despre o schismă, nici măcar în sens retroactiv. Acest lucru a fost necesar pentru a ne putea așeza la masa negocierilor. Dacă noi spunem: „Sunteți schismatici, sunteți eretici", iar ei ne răspund: „Nu, voi sunteți schismatici, sunteți eretici", acest lucru este foarte asemănător cu situația care a existat în relațiile dintre ortodocși și catolici timp de o mie de ani. Și la ce consecințe au dus aceste relații în practică, știm cu toții foarte bine». (LARION DE VOLOKOLAMSK, *Lo stato attuale delle relazioni ortodosso-cattoliche*, in *Studi Ecumenici* 29 (1/2011) p. 106–107)

Anexa 2

(v. Nota 24 a acestui articol)
«În anii 1999 și 2002 Sanctitatea Sa Papa Ioan Paul al II-lea a oferit un ajutor financiar Preafericitului Părinte Patriarh Teoctist pentru realizarea acestei catedrale, în valoare de 200.000 de dolari americani. În anul 2017 acest ajutor financiar a fost integrat simbolic de Patriarhia Română ca parte din costul total de 500.000 de euro în vederea achiziționării clopotelor Catedralei Naționale, de la firma catolică Grassmayr din Innsbruck, Austria. Deoarece în tradițiile ortodoxă și catolică clopotele au o valoare simbolică foarte profundă, ele reprezintă glasul lui Dumnezeu, care cheamă oamenii la rugăciune și la cooperare fraternă. Suntem recunoscători pentru acest ajutor financiar simbolic și, totodată, vă mulțumim pentru sprijinul pe care îl acordați constant credincioșilor ortodocși români din Italia și din alte țări, unde Biserica Romano-Catolică a pus la dispoziția comunităților ortodoxe românești 426 lăcașuri de cult, 306 în Italia și 120 în alte țări din Europa Occidentală. Din acest motiv, am acceptat propunerea părții catolice să ofere Sanctității Voastre și credincioșilor catolici prezenți aici în această catedrală posibilitatea să rostească rugăciunea „Tatăl nostru" în limba latină și să intoneze câteva cântări pascale catolice. Acest gest este un semn de recunoștință pentru spațiile liturgice oferite de comunități catolice parohiilor ortodoxe românești din Europa Occidentală. Iar după terminarea cântărilor pascale catolice, va urma rostirea rugăciunii „Tatăl nostru" în limba română și vor fi intonate cântări pascale ortodoxe. În semn de ospitalitate românească, dorim să oferim Sanctității Voastre o icoană în mozaic a Sfântului Apostol Andrei, ocrotitorul spiritual al României, dimpreună cu urarea La mulți ani – *Ad multos annos*!».

The role of morality in relation to democratic principles

Radoslav LOJAN*, Martin PINKOŠ**

Abstract: We live in a secularized world where the concepts of global existential risks, safety, pluralism, justice, freedom, solidarity, constitutional democracy, individual rights and common responsibility are not always accepted readily, and are often subject to ethical, political and social questioning. But how can people from different cultural and religious backgrounds, live together in a mutually enriching community of shared moral values without compromising democratic principles? It seems that to answer these questions, especially the last one, we must investigate and analyze them in light of catholic social teaching as expounded upon by two important authors John Courtney Murray, S.J. and David Hollenbach, S.J.

Keywords: ethics, the importance of man, global existential risk, democracy, safety.

1. Setting a problem

Since 1950, the social mission of the Church has been recognized as integral to its ecclesial identity. The work of theologians, specifically Jacques Maritain, is significant here. In 1947, Jacques Maritain attempted to resolve some of the confusion and published the book, *The Person and the Common Good*, which he used to define his ideas on the person. Maritain used Thomas Aquinas' ideas about the person and presented the relationship between the metaphysical good – communion with God, and man's political common good. This was an effort by Maritain as a "Thomist personalist" to point out our direct ordination to the metaphysical common good – our communion with God.

This information, along with Maritain's ideas, brings us directly to the fundamental principle of Catholic social teaching regarding the common good. At the center of this concept is a commitment to the ideal that all persons from all walks of life ought to be a part of the community life and share in the social, political,

* Doc. Ph.Dr. Radoslav Lojan, PhD. is a docent at the Department of Social Sciences, Faculty of Theology, Catholic University in Ružomberok / Slovakia. He lectures on moral theology, social work and bioethics. He is a member of several philosophical, theological and bioethical societies and institutes. E-mail: radoslav.lojan@ku.sk.

** Paed. Dr. Martin Pinkoš is a doctoral student at the Faculty of Theology of the Catholic University in Ružomberok. He is a member of several philosophical and theological societies and institutes. E-mail: martin.pinkoš@ku.sk

economic and cultural goods of the community and contribute to the good of all. Therefore, the common good encompasses both the insights and the language of human rights particularly in the documents of the Second Vatican Council: *Dignitatis Humanae* (predominantly written by John Courtney Murray, S.J.) and *Gaudium et Spes*. We should also note here that according to Murray, the whole idea of the common good is the "the bedrock of Catholic social doctrine,"[1] both originating in and at the same time, creating a thoroughly communitarian vision of society, one which has as its fundamental purpose the fulfillment of each person. "It is a dynamic of reciprocity, linking the state, various other groups, and individual persons within society, while fashioning a balance of rights and duties which enables the common good."[2]

Moreover, in its role as a partner in the public dialogue, the Church, through its theologians and its formal leadership, is increasingly committed to bringing its moral insights to the search for solutions to the world's pressing problems[3]; one contribution to this dialogue is the U.S. Bishops´ letter – Economic Justice for All (1986). Briefly, this letter provides perspective on the nature and purpose of economic activity from which the bishops articulate norms and offer judgments on the economic system and the urgency of sharing resources and goods with people in desperate need. It is good to note here that being created from a communitarian vision, its strength lies in its all-encompassing view of society. There are two elements which provide the conditions for achieving the common good: every person (social by nature) because of his/her dignity deserves to participate in society, and every person deserves to enjoy a level of well-being which allows for the realization of human dignity and the possibility of contributing to the common good. In other words, this letter offers the notion of the common good as *a living dynamism*, fuelled by justice, which requires particular attention to those members of society who are poor and marginalized, or excluded from social life!

2. John Courtney Murray and David Hollenbach and the notion of common good

A prominent advocate of the above-mentioned ideas, particularly in regard to the U.S. Bishops´ letter – Economic Justice for All, was its primary drafter, David Hollenbach, S.J., Professor of Ethics at Boston College. His opening questions to this debate are: Is the concept of the common good still viable today? How can people

1 Acton Institute, "We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition", in *Religion and Liberty* 2, no. 3 (2002), p. 12.

2 James Donahue, Mary Theresa Moser, R.S.J. *Religion, Ethics, and the Common Good* 41 (Mystic, MT: Twenty-third Publications, 1996), p. 237.

3 See more in Oliver F. Williams and John W. Houck, *The Common good and U.S. Capitalism* (Lanham, MD: University Press of America, 1987).

from different cultural and religious backgrounds, be they Christian or non-Christian, live together in a mutually enriching community of shared moral values without compromising democratic principles? Generally speaking, Hollenbach's notions of the common good are characterized by the synthesis of Catholic communitarianism and pluralism (pluralistic discourse model). Hollenbach, especially in his book, *The Common Good and Applied Ethics*, attempts to resurrect the classical Aristotelian-Thomist notion of the common good for contemporary global discourse. Moreover, according to him, "the Catholic tradition of the common good helps expand the achievements of modernity and plurality in the U.S. with more relevance in today's social context"[4] – We need a vision of the good life!

First, Hollenbach goes back to the common good tradition proposed by Aristotle. The common good is concerned with the "kind of community" that is fostered through patterns of "reciprocal interaction among citizen". The goal here is the overall debate on how to live together in the 'polis' or city. From here, Hollenbach moves to Thomas Aquinas and the medieval notion of a complementary system of the common good, where parts look after themselves but also contribute to the sustenance of the whole, which in turn is essential to the parts. All of this contributes to a common end. For Aquinas, "the good of the community is more ʿgodlike' or ʿdivine' than the good of the individual human being. God is the common good and good of all things depends on God". Hollenbach also refers to St. Ignatius of Loyola and emphasizes that Ignatius expanded the idea of the common good to an even broader context: A universal notion for all of humanity, crossing boundaries and expedient to the glory of God and the common good. Today, according to Hollenbach, "the idea of the common good is in trouble." Referring to John Rawls, he presents Rawls' idea that "the concept of the common good is no longer a political possibility for those who accept the constraints of liberty and toleration of democratic institutions." Hollenbach recognized these ideas that led persons today to a normative vision in the West. This new form is called *liberalism*, because of its "insistence that showing equal respect for all persons means protecting the liberty of individuals to determine their own form of life when they disagree about what form of life is a good one."

Following this brief historical review (arguing against political philosophies rooted in relativism and individualism), Hollenbach attempts to explain the understanding of the common good of what contemporary societies associates: some associates with "general welfare" and "public interest" that are deemed only insofar as they bear upon the economic well-being and individual rights and differentiate them from the "public goods" that are shared.

The common good notion that a Hollenbach presents here has a foundation in the *sociality of society* – It is the good of being in a community/society. In public life however, the understanding of the common good must be subordinated to the

[4] David Hollenbach, S.J., *The Common Good and Christian Ethics* (New York: Cambridge U.P., 2002).

importance of the tolerance. This has a long social and intellectual history in the West, started once again by Aristotle and his idea of the good of the *polis*; continued by Aquinas and adherents of different religious and cultural traditions by identifying aspects of the good life that are common to the lives of all human beings; this was followed however by the religious conflicts of the Reformation and the resultant transformation of the common good; and finally also by John Rawls and his notion that political life can achieve a strong community.

"The best we can hope for," according to Hollenbach, is "tolerance toward all that makes us different from one another, and at worst we have to fight". The *tolerance of differences* has become the highest social aspiration in U.S. culture ("you can do what you want so long as you let me do what I want"). This problem is according to some authors in public ethics today predominant in the division between classes, in the urban and suburban differences and is the cause of numerous cultural conflicts and wars.

John Courtney Murray also developed this idea of U.S. culture and described it as a continual decline not only in the role of religion, which is now deemed to be a private matter (spiritual crisis), but also in morality.

However, Hollenbach is clearer than Murray in his writings and emphasize that *tolerance* is not enough today. *Tolerance* is only an instrumental good. He argued that liberal democracy is capable of more than just a quiet enjoyment of private goods supplemented by toleration of the lifestyles and religions of others. *Toleration* presupposes a social order that allows people to live their life without disturbance. He also stressed that regarding the global common good, we do not tolerate exclusion from the goods that "must be shared if they are to be had at all." He pointed out two major problems: The reality of urban poverty and globalization. While critically evaluating them, he stressed that "we need a new framework that can assess the relative merits of different modes of living together." We must resurrect or retrieve the notion of the common good!

Hollenbach offered this new framework (pluralism discourse model) first by calling for a development of a *public philosophy* that combines commitment to the common good, with respect to the equality and freedom of all members of the relevant communities. Because of this *eclipse of citizenship* today this also goes behind the major problem in U.S. society. Hollenbach also called for an "exploration of how the well-being of individual people might be advanced by seeking goods we must share in common". We need a shared vision! According to Hollenbach, "the common good of public life is realization of the human capacity for intrinsically valuable relationship, not only a fulfillment of the needs and deficiencies of individuals." Moreover, Hollenbach presents here a key aspect of the common good, which "can be described as the good of being a community at all – the good realized in the mutual relationships in and through which human beings achieve their well-being."

This pluralistic idea (never separated from the respect of human dignity and rights) involves a reconstruction of the notion of the common good through participation of all persons and the unity of shared freedoms, in particular *the freedoms of speech* and *association.*

Hollenbach continued in developing his framework by asking two questions: How should Christians bring their vision of good life into the public sphere in solidarity with their non-Christian fellows? And how would non-Christians respond to the presence of religion in the public sphere? Hollenbach spoke about *intellectual solidarity* as being "an orientation of mind that regards differences among traditions as stimuli to intellectual engagement across religious and cultural boundaries… (rather than) a mindset marked by suspicion or fear." When *intellectual solidarity* is realized, it allows for a shared "active dialogue of mutual listening and speaking across the boundaries of religion and culture". It is a dialogue about the nature of the good, its application to the civil community, and how the good is shared and shareable by all people. It is also the need for mutual learning and teaching. For this to be viable, however, "the classic rights to 'freedom of religion, speech, association, and assembly' must be institutionally protected, and freedom from coercion must remain 'an essential precondition'."

Hollenbach also extended his framework of *intellectual solidarity* beyond Rawls "method of avoidance" and focused more on the "*deliberative process* as a form of cooperation that goes beyond the coexistence in parallel worlds to joint action to which all contribute". This *deliberative process* is based on respect for equality. It is grounded once again in the belief that all persons are *equal* and *free*. Real deliberation, according to Hollenbach, "is based on the hope that greater mutual understanding and new areas of agreement can emerge when people listen to each other attentively and speak to each other respectfully." This process demands the virtue of 'civility', which is much more than mere *politesse*. "Civility manifests citizens' commitment to cooperate with each other in a spirit marked by genuine *reciprocity* and *mutual respect*." It respects freedom and equality, and it begins with the recognition that freedom and equality can only be achieved through *mutual cooperation, interaction, and interdependence*.

On a more theological level, Murray and Hollenbach espoused the Second Vatican Council, which rejected the idea that Christian identity could be renewed by a strategy of Church domination or extra-ecclesial communities, as well as the strategy that the Church may turn itself into an enclave concerned solely with its own members. On the other hand, the Second Vatican Council confirmed the deep roots of its vision of the good life based on the gospel of Christ. It emphasized the necessity for dialogic universalism and an authentically human and authentically Christian interpretation of the common good both within and *outside the Church* in intellectual solidarity with different traditions.

Murray here also stressed the critical importance of education in the tradition of "Christian humanism" as the proper formation of good citizens. He believed that "especially Catholic laity must be the social force which will reverse the secularist drift." He also emphasized here the necessity of theology and education for the Catholic laity, which would develop citizens who would confront secular crises and challenge society.

Moreover, Murray (with a distinction between the spiritual and temporal) as well as Hollenbach moved us also toward *human rights*. The right to religious freedom, free speech, and association is primarily a social empowerment in society. It must be institutionally protected for successful solidarity and as an expression of solidarity. However, the pursuit for human rights requires "ongoing dialogue about how a universal standard sought by the discourse of human rights relates to the distinctive, particularistic self-understandings of the religious communities of the world."

Lastly, we can now ask the question common to both of our authors: What is the role of religion or religious communities in public life or in domestic American politics, or even international relations? Murray and Hollenbach both stressed that religious traditions have an important role and can make unique contributions to society and the reinstitution of the common good, or in what constitutes the shared goods. Religious engagement is still significant today, especially in contribution to the peace and freedom. Religious communities can also make unique contributions to the strength of civic life, the good of democratic self-government (↓↑) and finally may strengthen "personal identity and reinforce inter-group boundaries". All of this can be especially helpful in taking care for those members of society who are poor and marginalized, or excluded from social life! Religious communities can also play a role in promoting the good of active self-governance. According to Hollenbach, "Christians should cooperate with non-Christians in defining the collective goods of the social order, while not compromising their biblical faith nor requiring fellow non-Christians to compromise critical natural reason." Murray maintained the stance that the Church's spiritual mission required its involvement in societal common good as it needed the contribution of religious groups (shift from education to formation!).

Lastly, it is important to note here that Hollenbach's *shared concept* is drawn from St. Augustine's "two cities" paradigm in *De Civitate Dei*. Specifically, there are two cities, *the city of God* (whose end is transcendent and ultimate) and *the earthly city* (whose end is temporal and transitory). The purpose of the city of God is the full realization of every human possibility, temporal and transcendent; distinct from the earthly city whose purpose is the realization of the political or common good. "Believers and non-believers alike share a concern for the earthly community and therefore ought to work together for its welfare. Rejecting every coercive means, religious believers make the political good their own, while nonbelievers, eschewing a suspicious bias against religion, acknowledge the rightful role religious belief can play in contributing to a vision of the good life."

Conclusion

In conclusion, applied ethics today is positioned in a way that had never been before. It must be able to encourage and develop the public dialogue between the Church and society not just critically, but also dialectically toward a revitalized vision of the global common good for today's society. For this reason, the Hollenbach and Murray conversations and endeavours to resurrect the notion of the common good along pluralistic and analogical lines are crucial for an applied ethics today.

Why? Because this notion of the common good has to be perceived in the applied ethics today as a necessary socio-political framework and as being continually growing and open to development. This notion must also consider the diversity of all persons in society from different traditions and engage them in the process of discovering life together in a mutually enriching community of shared moral values without compromising democratic principles.

At the academic level, opening and strategy of the different ethics centers may also contribute to these debates and help to tranform the notion of the common good into the daily life. The understanding of what we have in common, as articulated in the various religious traditions that sustain the deepest held convictions of many, can provide substantial and fruitful ground for us in our efforts to build a world that better reflects a truly good and just society. The voice of religion has to be a moderating voice that calls people to be the best they are capable of being," and while common values must be identified in dialogue with other religions, they must be taught in parishes, synagogues and mosques.

References

Acton Institute "We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition." In *Religion and Liberty* 2, no. 3 (2002).

Benedict XVI to the U.N. General Assembly." (April 18, 2008). Available at http://zenit.org/article-22334?l=english (downloaded April 21, 2023).

Donahue, J., Moser, M. T. *Religion, Ethics, and the Common Good* 41. Mystic, MT: Twenty-third Publications, 1996.

Hollenbach, D. *The Common Good and Christian Ethics*. New York: Cambridge U.P., 2002.

Williams O. F., Houck J. W. *The Common Good and U.S. Capitalism*. Lanham, MD: University Press of America, 1987.

Wooden, C. "D.C. Archbishop: People need religious values to judge right, wrong." Available at http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0801858.htm (downloaded April 11, 2023).

Biserica Română Unită cu Roma în anul 1948 – *Teroare, Trădare, Rezistență*

Gelu HOSSU*

La Chiesa Romena Unita con Roma nel 1948 – *Terrore*, *Tradimento*, *Resistenza.* Nonostante fosse stata messa al bando nel 1948, la Chiesa Romena Unita rimase secondo i propri canoni e statuti, l'unica istituzione che si opponeva al regime comunista in Romania. Con questo studio, l'autore si prefigge di avviare un progetto più ampio riguardante i meccanismi psicosociali del tradimento nella Chiesa greco-cattolica a partire dal 1948. L'autore ritiene che il tradimento possa essere categorizzato in base a criteri predeterminati e che debba essere correlato direttamente alla tipologia del traditore. Per cominciare sono stati scelti alcuni esempi di traditori motivati nella loro azione dal perseguimento di funzioni ecclesiastiche, da frustrazioni legate al mancato ottenimento delle stesse o da trasformazioni psicologiche in seguito ad indagini e a brutali regimi di detenzione.

Parole chiave: Trădare, Emil Iuga, Sabin Truță, Vincențiu Poruțiu, Vasile Aștileanu.

Pentru Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, 1948 a fost anul de început al *Marii Terori* și totodată anul de început al *Rezistenței*. Deși trecută în afara legii și forțată să se manifeste în „catacombe”, Biserica Română Unită a fost, după propriile ei canoane și statute, singura instituție opozantă a regimului comunist din România. În rest, opoziția a fost sporadică, individuală, neinstituționalizată, de cele mai multe ori manifestată în interiorul „sistemului”, nu în afara lui. Dacă 1948 a fost anul de început al *Terorii* și al *Rezistenței*, în aceeași măsură, 1948 poate fi considerat anul instituționalizării *Trădării* în România.

Teroare, *Rezistență*, *Trădare*, ar putea părea simple cuvinte purtătoare de emoții. În esență, însă, ele sunt concepte construite pe adevăruri care, în încercarea lor de a ieși la lumină, întâmpină încă oprelişti istoriografice. Teroarea a fost premeditată, concertată și efectivă (psihică și fizică), deoarece preoții, călugării, călugărițele, episcopii și credincioșii care au refuzat colaborarea cu regimul, au fost arestați, bătuți cu cruzime, torturați sau chiar uciși... O istorie care pare neverosimilă...

Dar cum s-a putut realiza asaltul asupra redutelor esențiale ale democrației: Partidele Politice, Monarhia, Armata, Siguranța, Presa și... Biserica? Evident, prin trădare... Care a fost la rândul ei efectivă și măsurabilă. Unii cercetători vor spune că astfel de fenomene, precum trădarea, nu pot fi cercetate cu rigoare științifică. Ele

---

* Președinte al Asociației „Cardinal Iuliu Hossu”.

ar aparține literaturii sau cel mult sociologiei, care ar putea cerceta doar percepția trădării, nu trădarea în sine... Dacă migrațiile, războaiele, revoluțiile, epidemiile, tratatele de pace etc. pot fi categorisite și cercetate, adică evaluate științific, de ce nu ar putea fi *trădarea* tratată identic? De ce nu ar putea fi categorisită pe baza unor criterii prestabilite?

Desigur, cercetarea trădării trebuie să fie direct legată de cercetarea trădătorului, personajul care nu poate fi omis din studiul istoriei recente a Bisericii Greco-Catolice. Nu există trădare fără trădători, cu precădere acei preoți care au trecut benevol în tabăra opresorilor, primind funcții ecleziastice în schimbul obedienței și delațiunii. În științele administrative, suma valorilor și ritualurilor care fac organizația să funcționeze în scopul pentru care a fost creată este numită „cultură organizațională". În privința Bisericii, cultura organizațională este semnificativ diferită de cea a instituțiilor laice, deoarece intervine un element mobilizator esențial: *Credința*... Cu toate comandamentele ei morale: dorința de mântuire, frica de Judecata de Apoi, frica de pedeapsa divină...

Conform definiției de dicționar, trădarea este „înșelarea voită și perfidă a încrederii cuiva, săvârșind acte care îi sunt potrivnice, pactizând cu dușmanul". Într-o organizație, trădarea este înșelarea valorilor pe care aceasta și le-a stabilit. În codul canonic, trădarea este tratată în mai multe articole, dar, în esență, respectă definiția de dicționar, cu mențiunea că obiectele trădării sunt enumerat în *Crez*. În ceea ce privește Biserica Greco-Catolică, în anul 1948 trădarea canonică se referea, desigur, la a înșela „Una Sfântă, Catolică și Apostolică Biserică", pentru „Una Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică". Aparent nu era o trădare, ci o minoră infidelitate organizațională. În esență, lucrurile stăteau altfel. Trădarea avea o puternică încărcătură socială. Trădarea apartenenței la cultura Occidentului, trădarea tradiției, a țării, a democrației, trădarea legăturilor nevăzute cu civilizația. În ceea ce privește săvârșirea actelor potrivnice, prin pactizarea cu dușmanul, lucrurile erau clare: trădarea era colaborarea cu Securitatea.

Care au fost mecanismele psiho-sociale ale trădării și cum au influențat acestea gradul de pactizare cu „diavolul social"? Dacă ne referim la *Crez*, trădarea a fost legată de lipsa credinței. Trădătorii erau personaje cu o credință de suprafață, acțiunile lor fiind generate de dorința acerbă de a obține funcții ecleziastice și implicit de frustrarea legată de neobținerea acestora. A apărut astfel ura și dorința de răzbunare. Dacă ne referim la teroare, unele personaje au trădat din cauza abrutizării la care au fost supuși, când pragul psihologic al suportabilității a fost depășit.

Aportul trădătorilor la „revenirea" din 1948 a fost semnificativ. Desigur, contribuția decisivă au avut-o Securitatea și noii ierarhi ai B.O.R. Trebuie precizat însă că unii prelați ortodocși nu și-au trădat frații din „cealaltă strană". Este relevantă în această privință o notă a Securității din anul 1948:

> *„Ortodocșii nu s-au amestecat în preluarea bisericii unite. Episcopul Colan n-a făcut liturghie pontificală în Catedrala Unită, iar protopopul ortodox al Clujului, Florea*

Mureșan, a refuzat să preia catedrala, motiv pentru care a fost arestat. Episcopia și Catedrala au fost preluate de o comisie din noi ortodocși și câte un delegat al prefecturii și primăriei, fără preoți ortodocși, care au refuzat. Credincioșii refuză să meargă la biserică, iar cei care au trecut sunt huiduiți de lume, scuipați și loviți cu pietre. Astfel, din cauza prieteniei ce a existat între cei doi episcopi, Hossu și Colan"[1].

Să analizăm câteva personaje care prin trădarea lor au avut rol hotărâtor în evenimentele din anul 1948...

Cazul Emil Iuga: Goana după funcții ecleziastice

În anul 1935, Iuliu Hossu era unul dintre candidații la scaunul mitropolitan al Blajului. Pentru a-i bloca ascensiunea, câțiva clerici și jurnaliști au recurs la o campanie de presă, înțesată cu calomnii dintre cele mai dezgustătoare. Linșajul mediatic a fost realizat de Ilie Dăianu, fost protopop greco-catolic al Clujului, și de Alexandru Teodorescu (Sandu Tudor), jurnalist cu simpatii, când comuniste, când legionare. În spatele celor doi se afla preotul-profesor Augustin Popa de la Blaj. În ziarul condus de Sandu Tudor, *Credința*, au apărut o serie de articole injurioase la adresa episcopului Iuliu Hossu, într-unul dintre acestea, intitulat *Armăsarul Doamnei Zitta*, calomniile au fost dispuse pe două direcții. Una dintre direcții era de natură etnică, „neconformă" cu ideologia dominantă a vremii:
„*Om de rasă aleasă, de fericită împreunare: dintr-un ungurean șovin al imperiului habsburgic și o mumă israelită (născută Moritz, fiica unui transilvănean notar, evreu botezat).*"[2]

A doua direcție, care deriva din prima, se dorea a fi catastrofală pentru pretendentul la scaunul mitropolitan:
„*Datorită dovezilor de vitalitate, de adevărat «om de încredere al Ungurilor», tânărul, frumosul, eminamente pur sânge părinte I. Hossu putu să se strecoare la alcovurile însăși împărătesei Zitta, de ajunse preotul iatacurilor cezaro-crăiești*"[3]

În paralel, detractorii au trimis la Vatican numeroase scrisori defăimătoare la adresa episcopului. Acesta a ales să nu răspundă calomniilor. În schimb, i-au sărit în apărare numeroși preoți, jurnaliști și oameni de cultură, printre care Ion Agârbiceanu și Coriolan Suciu. În acea perioadă, Emil Iuga era consilier și preot al Legației Române pe lângă Vatican. Era deja prelat papal, avea trei doctorate (științe politice,

[1] D.R.S.P. Oradea, *Notă,* nr. 131, 26 noiembrie 1948, ACNSAS, Fond I, 195645, vol. I, f. 38.

[2] Sandu Tudor, *Armăsarul Doamnei Zitta*, în *Credința*, an III, 1962, nr. 479, 9 iulie 1935, p. 3. Tatăl episcopului, Ioan Hossu, a fost preot greco-catolic la Milaș (azi jud. Bistrița-Năsăud). Bunicul episcopului, Simion Măriuț (Moriț, Moritz, Măriuțiu), a fost tribun al Revoluției de la 1848, notar comunal în Țicud (azi Valea Largă, jud. Mureș).

[3] *Ibidem*. Iuliu Hossu nu a întâlnit-o niciodată pe împărăteasa Austriei (vezi argumentația în Mircea Remus Birtz, *Activitatea Ordinariatului Greco-Catolic Diecezan Clandestin de Cluj–Gherla între 1981–1989*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, nota 194, p. 85).

drept, filosofie), își crease numeroase relații în mediile ecleziastice și politice și manifesta pretenții episcopale. Era la curent cu toate acuzațiile aduse episcopului de Cluj-Gherla și încerca să profite de pe urma alegerilor de mitropolit. În aceste condiții se prefigura vacantarea a cel puțin unui sacun episcopal, La Cluj sau la Lugoj. În anul 1934, după o discuție cu superiorul minoriților de la Arad, Nicolae Brînzeu nota în jurnalul său: „*M-a întrebat dacă Iuga ține de dieceza noastră. Spunea să nu ne temem că va fi trimis episcop acasă. S-a constatat la Vatican că e un om fals*”[4].

În anul 1936, când i s-a propus distincția de prelat papal, Nicolae Brînzeu s-a raportat imediat la „competența” lui Emil Iuga: „*Ce valoare are o distincție care i s-a dat și unui Iuga, consilier la Legația din Roma, abia la 3 ani de preoție, fără nici o activitate!*”[5].

Un an mai târziu, în 1937, Brînzeu se convingea de „calitățile morale” ale monseniorului: „*Am ajuns să cunosc și chestiunea legată de Msgr. Iuga, care pare a fi total compromis. Ministrul Vasiliu, luându-mă într-o după-masă la plimbare în afara Romei, mi-a cerut să stărui cu tot dinadinsul ca să fie revocat, căci altfel el îl dă afară de la Legație. O să fac un memoriu la Mitropolit*”[6].

În anul 1938, Emil Iuga s-a încardinat în Eparhia de Cluj-Gherla, dar plecarea lui de la Roma a fost departe de a fi onorantă, după cum nota același Nicolae Brînzeu:

> *„Tăutu mi-a mai spus despre Iuga că nu a voit să plece de la Roma pe motivul că Mitropolitul nu i-a trimis bani de drum și că nu a mâncat nimic de două zile. Congregația, de milă, i-a dat 500 de lire. Ca răspuns, Mitropolitul a arătat, cu dovezi de la Administrația Capitulară, că de la 1 Ianuarie 1937 i-a trimis lui Iuga vreo 140 mii lei. Iuga a vândut toată mobila de la biserica românească și, ca să nu predea în regulă, a lăsat cheia la un vecin pantofar și a dispărut, dar a mai stat în Roma două săptămâni la o familie. În Zalău, Iuga a cumpărat două case, una nu demult, cu 600 mii lei. Am întrebat pe protopopul din Zalău, care a confirmat știrea. Unde poate fi mai mare canalie?”*[7].

Apoi, în anul 1939, după ședința Comisiei catehetice de la Blaj: „*Acolo l-am văzut pe Mălaiu de la Cluj, îmi spunea minuni despre Iuga, care o duce rău cu ceilalți canonici, pretinde de la ei să-i zică «Ilustrissime Monsegniore»*”[8].

În timpul ocupației nordului Ardealului, pentru a submina autoritatea episcopului, Emil Iuga a colaborat cu autoritățile maghiare, după cum nota Iuliu Hossu în memoriile sale:

> *„Sub ocupația vremelnică ungurească n-am putut lua măsurile necesare, mărginindu-mă a-l avertiza în plin consistor, că va veni ceasul când va da socoteală despre rolul trist*

[4] Nicolae Brînzeu, *Jurnalul unui preot bătrân*, Editura Eurostampa, Timișoara, 2011, p. 143.
[5] *Ibidem*, p. 218.
[6] *Ibidem*, p. 258.
[7] *Ibidem*, p. 287–288.
[8] *Ibidem*, p. 350.

pe care și l-a ales, să apese greu legăturile cu care sunt legat (atunci, sub unguri), așteptând eliberarea; care, dacă a sosit, îndată s-a arătat situația grea de tot de a deschide un proces canonic celui ce s-a făcut vinovat, schimbându-se și dânsul cât ai bate din palme și luând o altă cale și un rol tot atât de inavuabil”[9].

În anul 1948, Securitatea întocmea o analiză a preoților favorabili „unificării religioase”. Printre aceștia se afla...

„Dr. Emil Iuga, canonic la episcopia greco-catolică din Cluj, care fiind dușman personal al episcopului Hossu, fiind atacat de către acest episcop de nenumărate ori în ședințele consistoriale pentru atitudinea lui, este de acord cu această unificare, căutând și prin aceasta să înlăture din postul de episcop pe Hossu. [...] În ziua de 9 iulie, canonicul Iuga a ținut o predică în catedrala greco-catolică din Cluj, cu care ocazie preoții devotați lui Hossu, văzând că această predică are un caracter democratic, au sfătuit pe enoriașii care stăteau aproape de ușe să părăsească catedrala, așa că, la terminarea predicei, o mare parte din enoriași a părăsit biserica”[10].

Într-adevăr, la ședințele consistoriale din anul 1948, Emil Iuga s-a opus fățiș episcopului Iuliu Hossu. În 16 septembrie, la reședința de pe Moților 26 a avut loc o astfel de ședință consistorială, la care a participat și Emil Iuga, purtând pe piept insignele papale, cu o atitudine sfidătoare „ca și când – spunea episcopul Iuliu Hossu – nimic nu s-ar fi întâmplat în dimineața aceea, la ora 9.00, la locuința subinspectorului de Siguranță Ilian”[11].

Episcopul Iuliu Hossu avea să înțeleagă mai bine comportamentul lui Emil Iuga în dimineața zilei de 9 octombrie 1948, când se afla în București. Înainte de a pleca spre aeroport a fost chemat de urgență la Petru Groza. Acesta i-a spus să-și amâne plecarea pentru data de 11 octombrie, deoarece ar putea fi arestat pe aeroportul din Cluj. Episcopul Hossu își va aminti episodul:

„Domnul prim-ministru, tot bine dispus, începe să-mi povestească despre monseniorul Iuga, că nici nu îmi închipui «ce a vorbit și ce a scris [...] acesta despre Preasfinția ta», și râdea aproape în hohot: «adevărat ca în romane», «fantastic». [...] Omul nu este normal ..., suferă de moral insanity, cum spune englezul..., omul vorbește ca un iresponsabil... – a fost replica episcopului. Cred și eu, dar aceștia nu știu asta. Să știi, adevărat ca în romane, a venit să joace joc dublu, vorbea cu noi și în același timp încerca să meargă la Nunțiatură, iar Siguranța a pus mâna pe el. Fantastic! Ca în romane [...] Dacă ai vedea dosarul, te-ai minuna. Fantastic! Ca în romane – repeta întruna Petru Groza”[12].

În lipsa dosarului invocat de Petru Groza, putem doar bănui, pe baza unor mărturii ulterioare, care au fost elementele romanești din cuprinsul acestuia... În

---

9 Iuliu Hossu, *Memorii – Credința noastră este viața noastră*, ediție adnotată și adăugită, note: Gelu Hossu, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2022, p. 72.

10 D.R.S.P. Cluj, *Către Direcțiunea Generală a Securității Poporului,* nr. 19.177, 2 sept. 1948, s. comisar Breiner Gh., director regional Patriciu Mihai, ACNSAS, Fond D, 002615, vol. III, f. 46.

11 Iuliu Hossu, *Memorii*..., p. 56.

12 *Ibidem*, p. 71–72.

anul 1953, episcopul Iuliu Hossu se afla închis la penitenciarul din Sighet. Într-o seară a fost chemat la cancelarie, unde un securist îmbrăcat civil l-a întrebat direct: „*Ce relațiuni ai avut cu Regina Maria?*”[13].

Întrebarea era legată, evident, de delațiunile din dosarul „romanesc” al lui Emil Iuga, care aveau rădăcini în campania de presă din anul 1935, doar că, în mintea securistului, ori a delatorului, împărăteasa Zitta s-a transformat în... Regina Maria.

În timpul evenimentelor din 1955–1956, când circulau zvonuri conform cărora Biserica Greco-Catolică va fi reînființată, Emil Iuga a încercat să se implice în acțiune, însă preoții din rezistență s-au opus. Un an mai târziu, când mișcarea de refacere a Bisericii a fost înfrântă, Iuga s-a decis în privința viitorului său, așa cum reiese dintr-o notă de îndrumare a Securității:

„*Din 1945 și până în 1957 a opus rezistență de a nu accepta funcții în clerul ortodox, iar în iunie 1957, aproape el s-a dus și i-a rugat să fie primit în biserica ortodoxă*”[14].

După alegerea lui Nicolae Colan mitropolit la Sibiu, Emil Iuga a încercat din nou să negocieze cu Departamentul Cultelor și cu Patriarhul Justinian înființarea unei mitropolii la Cluj. Faptul este confirmat de un document al Securității:

„*Din câte se cunoaște, Iuga a venit cu o serie de condiții în fața departamentului cultelor, printre care și aceea de reînființare a cultului greco-catolic fără Vatican și înființarea teologiilor greco-catolice la Cluj, fapt pentru care departamentul cultelor a respins propunerile lui*”[15].

Astfel, „prelatul papal” Emil Iuga a ratat din nou momentul de a deveni mitropolit și s-a ales doar cu prezența la învestitura lui Nicolae Colan, care a avut loc în 25 mai, în sala sinodală a Palatului Patriarhiei. A fost prezent de asemenea la festivitățile de la Alba Iulia din anul 1958, când Biserica Ortodoxă a sărbătorit un deceniu de la „unificare”. În anul 1966, Emil Iuga revenea cu delațiunile la adresa episcopului Hossu, de această dată în calitatea sa de informator cu numele de cod „Constantin”:

„*După unire, episcopul Hossu nu a avut un rol deosebit, deoarece devenind repede omul lui Ion Brătianu și a Partidului Liberal și-a atras toată ura lui Maniu și a Național-Țărăniștilor.* […] *A suferit și eșecuri groaznice, de două ori la alegerea de mitropolit de la Blaj, fiind terfelit până la Vatican în fel și chip (articolul de ziar:* Armăsarul doamnei Zita *etc.)*”[16].

Într-o notă informativă din anul 1967, sursa „Lucian I.” confirma la rândul lui implicarea lui Emil Iuga în campaniile de denigrare îndreptate împotriva episcopului:

> *„Din 1917, an de an, clericii îl reclamau la Roma. De exemplu, fostul Monsenior Iuga, un om descompus din punct de vedere moral și foarte disprețuit, a scris zeci*

---

[13] *Ibidem*, p. 315.

[14] M.A.I., D.R. Cluj, *Plan de măsuri*, Cluj, 18 iunie 1957, s. lt.-maj. Lăzăroiu Nicolae, ACNSAS, Fond I, 000985, vol. I, f. 46.

[15] *Notă informativă* (*Nota Biroului*), sursa „Maier Ioan”, 15 iulie 1957, s. lt.-maj. Lăzăroiu Nicolae, ACNSAS, Fond I, 000985, vol. I, f. 190.

[16] *Notă informativă*, sursa „Constantin”, 21 aprilie 1966, ACNSAS, Fond I, 000736, vol. IV, f. 177.

de rapoarte la Roma împotriva lui Hossu. Iuliu Hossu, un om superior, cunoștea uneltirile lui Iuga, dar nu le lua în considerare. […] La Roma era întotdeauna rău notat (Frențiu se ruga 10 ore pe zi, Hossu nu, Frențiu introducea rugăciuni romano-catolice, Hossu nu) și apoi, legenda cu împărăteasa Zita”[17].

În 1968, informatorul „Popescu Virgil” aducea și el câteva completări:

„La acțiunea împotriva episcopului Iuliu Hossu a participat și preotul («monseniorul») Iuga, în prezent în serviciul Patriarhiei Române, care a fost un timp preot al legației române pe lângă Vatican și pe care guvernul (sau Vaticanul?) l-a impus, spre a fi rechemat în țară și utilizat în calitate de consilier (canonic) la episcopia din Cluj, unde a avut dese conflicte cu episcopul”[18].

În 1963, când patriarhul Justinian a încetat să-i mai ofere ajutoare bănești, Emil Iuga s-a încadrat în B.O.R., fără nicio condiție, și a primit o parohie în București. A murit în anonimat și a fost înmormântat ca preot ortodox în Cimitirul Central din Cluj. Pe obeliscul mormântului îi sunt gravate titlurile obținute în Biserica Greco-Catolică: „Dr. Emil Iuga, monsenior, prelat papal”.

Cazul „protopopilor din sinod”

În data de 30 septembrie 1948 au fost concentrați la Cluj 38 de preoți greco-catolici care urmau să „hotărască” a doua zi „revenirea” la Biserica Ortodoxă Română. Acțiunea s-a desfășurat sub coordonarea primarilor, milițienilor și securiștilor, care i-au amenințat și maltratat pe preoții îndărătnici sau reticenți. Alți preoți au participat din interes, deoarece li s-a promis o parohie mai bogată ori funcții bisericești bine plătite. Preoții au fost cazați la hotelul „Astoria”, iar în cursul serii, episcopia ortodoxă le-a oferit o masă la restaurantul „Darvassy” din apropiere. Cu această ocazie le-a fost comunicat faptul că la „sinodul” de a doua zi va participa episcopul Iuliu Hossu. Canonicul Emil Iuga, amenințat de Nunțiatură că participarea lui la „sinod” va atrage după sine pierderea titlului de prelat papal, s-a internat la o clinică din Cluj.

În dimineața zilei de 1 octombrie, aflând că episcopul Iuliu Hossu nu va participa la adunare, doi preoți au evadat. Cei rămași, dintre care doar trei erau protopopi, au fost înconjurați de agenții Securității și transportați în coloană spre Liceul „Barițiu”. Lucrările „soborului” s-au desfășurat în sala de gimnastică a liceului, iar de frica unor eventuale răzvrătiri, agenții i-au grăbit pe participanți să-și interpreteze cu celeritate rolul în sceneta regizată. Traian Belașcu a fost ales președinte și a citit o cuvântare redactată de altcineva: o istorie falsificată a celor 250 de ani de unire religioasă cu Roma, încheiată cu lozinci specifice vremii. Belașcu a fost urmat la cuvânt de preotul Sabin Truță (Truția), care a venit la adunare de bunăvoie, fiind deja recrutat agent al Securității. Acesta a încercat să anime atmosfera strigând:

[17] *Notă informativă*, sursa „Lucian I.”, 4 mai 1967, ACNSAS, Fond I, 000736, vol. VII, f. 192–193.
[18] *Notă*, sursa „Popescu Virgil”, 6 martie 1968, ACNSAS, Fond I, 000736, vol. VII, f. 276.

„*Ne-am întrunit astăzi pentru a hotărî ruperea legăturilor cu Biserica Romei și revenirea în sânul Bisericii ortodoxe autocefale române* [...]. *Trăiască Biserica ortodoxă a tuturor românilor! Trăiască și înflorească Republica Populară Română*”[19].

La final, Traian Belașcu a anunțat că a doua zi se vor deplasa la București pentru a prezenta patriarhului documentele „sinodului”. În acest timp, la biroul său din reședința de pe strada Moților 26, Episcopul Iuliu Hossu emitea un decret: „*În virtutea căruia, cu puterea pe care o deținem ca episcop al locului, aplicăm pedeapsa excomunicării tuturor preoților care au luat parte la adunarea mai sus pomenită și ținută sub prezidiul Preotului Traian Belașcu, cu toate urmările statorite în sfintele canoane* [...]”[20].

Preoții semnatari ai actului de la 1 octombrie 1948 s-au pierdut într-un anonimat care face aproape imposibilă reconstrucția biografiilor lor. Motivele sunt bivalente: nici Biserica Greco-Catolică, nici Biserica Ortodoxă, nu au depus eforturi să le menționeze faptele, ambele considerându-i trădători. Pentru Traian Belașcu, devenit vicar al mitropoliei ortodoxe de la Sibiu, datele biografice sunt insuficiente. Pentru ceilalți, sunt sporadice. Spre exemplu, o informație din jurnalul lui Nicolae Brînzeu explică participarea preotului Paul Madincea la „sinodul” de la Cluj: „*În ședința Consistorială de ieri, iarăși am avut un incident cu Marianescu. S-a angajat să facă o anchetă în contra preotului Madincea, care e închis cu gardiștii de fier aici, iar câțiva oameni puși la cale de liberali, au venit cu pâră asupra lui*”[21].

Nu toți participanții au fost șantajați. Unii au fost motivați de frustrările acumulate în timp. Este cazul preotului Sabin Truță, autointitulat „Truția”. A fost preot greco-catolic la Vișag, Zam-Sâncraiu, Bologa, Mărgău, Ciucea, Vânători, Fildu de Mijloc, Drașov (Alba), Săcalu de Câmpie (Mureș) și Hodișu (protopopiatul Huedin). Provenea dintr-o familie veche de preoți greco-catolici, era bine pregătit, având pretenții de scriitor și publicist, dar era mereu nemulțumit din cauza faptului că parohiile bogate erau ocupate de așa-numiții „doctori de Roma”, pe care îi considera protejați ai episcopului Iuliu Hossu. Astfel, a ales să treacă la B.O.R. și să devină informator al Securității cu numele de cod „Negruț”, fiind recompensat cu funcția de vicar al Eparhiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului. După trecerea la ortodoxie, Sabin Truță și-a păstrat pretențiile de om de presă. Într-un articol publicat în toamna anului 1956 în revista *Mitropolia Ardealului*, îi insulta pe foștii săi colegi „uniați”: „*Hibrizi ați fost de când v-ați născut, hibrizi veți fi cât vă va mai răbda Dumnezeu pe fața pământului. E tara fatală a uniatismului. E trista lui definiție!*”[22].

[19] Alexandru Mircea, Pamfil Cârnațiu, Mircea Todericiu, *Calvarul Bisericii Unite*, în *Biserica Română Unită, două sute cincizeci de ani de istorie*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1998, p. 153.
[20] *Ibidem*, p.155.
[21] Nicolae Brînzeu, *Jurnalul unui preot bătrân...*, p. 125.
[22] Sabin Truția, *Unificarea bisericească a românilor din Ardeal a lecuit o rană dureroasă*, în *Mitropolia Ardealului*, an I, nr. 1–2, sept.-oct. 1956, p. 31.

La fel ca Emil Iuga, în timpul evenimentelor din 1955–1956, când au circulat zvonuri că Biserica Greco-Catolică va fi reînființată, a încercat să negocieze o „răsturnare”. A afirmat într-un cerc restrâns că s-ar reîntoarce la Biserica Unită dacă i s-ar oferi o funcție similară cu cea pe care a obținut-o la episcopia ortodoxă. S-a stins la rândul lui în anonimat. În 1958, devenea paroh la Biserica „Schimbarea la Față” din Cluj, apoi protopop ortodox al Clujului (1959–1962), fără să fie evidențiat în mod deosebit de biserica adoptivă.

Un alt preot trădător din eparhia de Cluj-Gherla, participant la „sinodul” de la Cluj, a fost Vincențiu Poruțiu, care până în anul 1948 a fost paroh greco-catolic în Valea Ierii. În 1948, după ce a trecut la Biserica Ortodoxă Română și a fost numit paroh la Biserica „Bob”, a devenit informator al Securității. Studentul Octavian Ghiurco afirma în 1957, în timpul procesului intentat „Lotului Chindriș”, acuzat de organizarea liturghiei greco-catolice neautorizate din fața Bisericii Piariștilor din Cluj: *„În ceea ce privește comportarea preotului Poruțiu precizez că acesta, după cum am auzit de la preoții ortodocși și de la alți oameni, era bețiv, umbla la femei stricate, de asemenea am aflat că a fost condamnat pentru furt, în legătură cu ceva bani*”[23].

Judecățile exprimate de Octavian Ghiurco la adresa moralității lui Poruțiu sunt blânde în comparație cu cele ale lui Ioan Vasile Botiza:

> *„Unul din cele mai slabe caractere pe care le-a adus la suprafață vâltoarea de la finele lui 1948. După terminarea percheziției lor de la sediul episcopiei, cheile clădirii au încăput pe mâna lui. Și-a însușit din tacâmurile și vesela episcopiei (argintărie și porțelanuri), precum și crucea pectorală liturgică a Arhiereului, în greutate de 380 grame aur fin cu lanț cu tot, pe care a fost văzut purtând-o beat la o nuntă și bătându-se cu pumnul în piept cu cuvintele: «Acum eu sunt vlădicul!»”*[24].

În anul 1959, securiștii i-au cerut preotului Traian Pop din Berindu, inculpat în „Lotul Prunduș”, să ofere explicații despre o poezie pe care a scris-o în anul 1949, prin care ironiza comportamentul unor preoți participanți la „sinodul” din anul precedent. Iată „analiza literară” oferită de preotul arestat:

> *„Această poezie am scris-o la un an după unificarea celor două biserici, respectiv prin cursul anului 1949. Este intitulată «Pe Iorga-n Căncelarie», deoarece înainte de anul 1948, acolo, pe strada Iorga, azi Jokoi, a fost protopopiatul greco-catolic. Prin această poezie îmi arăt disprețul față de preoții Truță, Moldovan, Glodeanu, Fărcaș, Pop Ioan și alții ce în trecut au fost preoți greco-catolici și în prezent, respectiv în anul 1948, au aderat la cultul ortodox”*[25].

---

[23] Tribunalul Militar al Regiunii a 3-a Militare Cluj, *Dosar nr. 653/1957, Proces verbal, Ședința publică din ziua de 8 mai 1957, Interogator de inculpat Ghiurco Octavian*, ACNSAS, Fond P, 013278, vol. V, f. 181.

[24] Ioan Vasile Botiza, *Însemnări memorialistice personale* (puse la dispoziție de familia autorului), f. 34.

[25] *Proces-Verbal de Interogatoriu, învinuit Pop Traian*, Cluj, 30 mai 1959, anchetator lt.-maj. Pop Virgil, ACNSAS, Fond P, 000963, vol. I, f. 214.

Autorul prezenta în versuri desfășurarea unei ședințe festive care a avut loc la sfârșitul anului 1949 în sediul fostului protopopiat greco-catolic cu ocazia împlinirii unui an de la „unirea religioasă”.

„Pe Iorga'n căncelarie
Este mare gălăgie,
S'aud ciocniri de pahare,
Ca'n localuri ordinare.

Miros greu, fum de țigară,
Năpădesc pe jam afară,
S'a'ntrunit iar comitetul,
Trădătorilor, aici la centru.

Sfătuiesc în prag de an,
Cum să meargă la Colan,
Să-i ureze sănătate,
Pentru'n an bogat în fapte.

Truță, vicar întărit,
Cu trei bumbi împodobit,
Se ridică tacticos,
Cum e mic, parcă stă jos

[...]

Poruț cheile-și dezmeardă,
Pe ascuns, ca să nu-l vadă,
Truță, șeful mâzgălit,
Pe care l'a păcălit.”[26]

Cazul Vasile Aștileanu

Vasile Aștileanu s-a născut în data de 14 martie 1914 la Cluj. A urmat școala primară din Suceagu, Liceul de aplicație al Seminarului Pedagogic Universitar din Cluj și Academia de Teologie Română-Unită. În anul 1935 episcopul Iuliu Hossu i-a oferit o bursă la Colegiul Urban Pontifical „De Propaganda Fide” din Roma. A revenit la Cluj în 1942 în calitate de secretar episcopal, iar în 1943 a fost numit administrator parohial la Biserica „Bob”. În noiembrie 1947, împreună cu Silviu Augustin Prunduș, își începea noviciatul în Ordinul Sfântului Vasile cel Mare la Mănăstirea Bixad.

În toamna anului 1948, după ce călugării au fost alungați de la Bixad, Vasile Aștileanu a revenit la Biserica „Bob” din Cluj, unde a continuat să slujească alături

[26] Traian Pop, *Pe Iorga-n Căncelarie*, ACNSAS, Fond P, 000963, vol. I, f. 250.

de Iosif Bal. La 1 noiembrie 1948, după arestarea lui Iosif Bal, Vasile Aștileanu s-a îmbrăcat în haine civile, și-a tuns barba și s-a ascuns în casele unor credincioși, apoi la casa părinților din Suceagu. Preotul „revenit" Vincențiu Poruțiu, care a devenit între timp paroh ortodox al Bisericii „Bob", l-a denunțat la Securitate pentru că „a furat sume mari de bani și alte obiecte bisericești"[27].

La începutul anului 1949, Vasile Aștileanu a aflat de la vărul său, Gheorghe Aștileanu, student la medicină, că preotul Vasile Ilea a reușit să treacă „fraudulos" granița și să ajungă în Italia. Evadarea acestuia i-a încurajat pe cei doi veri să încerce o aventură similară. În a doua parte a lunii august, verii Aștileanu se aflau la Timișoara și analizau variantele de trecere a frontierei cu Iugoslavia. În cele din urmă, cu sprijinul preoților „nereveniți" Florin Deheleanu și Axente Ganga, au găsit o călăuză care să-i treacă peste graniță: un credincios greco-catolic, Gheorghe Raica, zis Lința, fostul primar din Lățunaș. În seara zilei de 29 august, Gheorghe Raica i-a transportat pe cei doi veri într-o căruță, până în apropierea graniței și le-a arătat direcția spre care să se îndrepte. Ajunși pe teritoriul iugoslav, verii Aștileanu au fost descoperiți de o patrulă de grăniceri sârbi și au fost plasați într-o închisoare de drept comun, unde au fost anchetați de un ofițer U.D.B., vorbitor de limba română. Acesta i-a cerut lui Vasile Aștileanu informații despre desființarea Bisericii Greco-Catolice, despre unitățile militare existente în România, fabricile de armament și orașele în care se afla armata sovietică.

În noaptea de 13 spre 14 octombrie 1949, Vasile și Gheorghe Aștileanu au fost transportați până în apropierea frontierei și au fost obligați să se întoarcă în România. Cei doi au revenit în satul Clopodia, la casa preotului Florin Deheleanu, care le-a oferit două adeverințe de buletin, cu ajutorul cărora să iasă din zona de protecție a frontierei. Deoarece avea simptome de tuberculoză, Gheorghe Aștileanu s-a întors la Cluj. Vasile Aștileanu s-a deplasat la Arad și apoi la București, unde a obținut un buletin provizoriu și s-a angajat la Spitalul Floreasca. După angajare, a obținut buletinul definitiv și și-a găsit o locuință pe strada Răspântiilor nr. 20.

În septembrie 1950, Securitatea a dat de urma lui, însă Aștileanu a părăsit Bucureștiul înainte de a fi prins. La începutul anului 1951, s-a angajat la șantierul C.F.R. de la Câlnic, la 5 kilometri de Reșița, reușind să obțină și mutația pe buletinul de identitate. În noiembrie 1951, s-a angajat muncitor necalificat la Sovrom-Metal Reșița, mai întâi ca muncitor necalificat, apoi calificat la locul de muncă, ca strungar, astfel încât Securitatea i-a pierdut din nou urma. Și-a vizitat părinții la Suceagu abia în martie 1952, când a aflat că vărul său Gheorghe Aștileanu a murit de tuberculoză.

Vasile Aștileanu a fost arestat în 20 mai 1952, în curtea fabricii din Reșița. A fost închis la Caransebeș, la București și a fost apoi a fost transferat la Cluj. Un ofițer

[27] D.G.S.S., Regiunea Cluj, *Fișe, Dr. Aștileanu Vasile, preot gr. cat. dispărut, fost cu dom. în Cluj*, 25 aprilie 1952, ACNSAS, Fond P, 000931, vol. III, f. 74.

superior de securitate le cerea anchetatorilor din Cluj să verifice dacă Aștileanu a fost spionul nunțiaturii și al serviciilor secrete din Iugoslavia:
„*Eu nu pot crede că el nu a venit cu sarcini din Jugoslavia și de ce tocmai la Reșița a găsit de lucru? Probabil că a avut vreo sarcină de spionaj sau sabotaj și bine ar fi dacă s-ar stabili cu ce persoane urma să ia legătura, indicate de U.D.B.*”[28].

Aștileanu a fost trimis în judecată în 28 februarie 1953, acuzat de instigare publică, trecere frauduloasă a frontierei, răspândire de publicații interzise și fals în acte publice. Un an mai târziu a fost condamnat la 7 ani de muncă silnică. În 30 august 1954 a fost transferat la mina de la Baia Sprie, unde a rămas până în 6 aprilie 1955. Era obligat să muncească aplecat în galerii și nu reușea să-și îndeplinească norma, primind din această cauză numeroase pedepse. Era închis noaptea la carceră, iar ziua era obligat să intre din nou în galerii. În septembrie 1954 a fost pedepsit cu două zile de carceră pentru „substragere de la muncă”[29], iar în noiembrie a fost pedepsit din nou. Pe fișa de pontaj, șeful biroului producție nota:
„*A declarat greva foamei în masă cu încă un număr de peste 600 deținuți, sabotând producția în cinstea* [*sic!*] *zilei de 7 noiembrie 1954*”[30].

În luna ianuarie 1955 a fost pedepsit cu alte 20 de zile de carceră, deoarece a refuzat să intre în mină. După nouă zile de izolare Aștileanu a cedat, fiind eliberat în baza unei declarații:
„*Subsemnatul Așteleanu Vasile, deținut condamnat 7 ani corecțională, fiul lui Vasile și Maria, născut în 14.III.1914*, *declar că am refuzat să intru în mină în ziua de 9 ian. 1955, pentru motivul principal că Dumineca este pentru creștini ziua Domnului și că prin aceasta am călcat ordinul Administrației. În viitor nu voi mai refuza intrarea în mină și voi munci conștiincios*”[31].

După aplicarea acestei pedepse severe, Aștileanu a reușit să-și îndeplinească norma de muncă, dar pentru puțină vreme. Plănuia să comită o infracțiune sau să se autodenunțe pentru a fi transferat într-o închisoare de drept comun, unde condițiile de detenție erau mai blânde. În cele din urmă a fost salvat de transferul la Penitenciarul Timișoara, pentru a fi martor în alt proces. Deoarece nu dorea să se întoarcă la Baia Sprie, Vasile Aștileanu a redactat în august 1955 un memoriu către Direcția Generală a Penitenciarelor în care descria condițiile grele de muncă, privațiunile la care a fost supus și distrugerea sănătății, solicitând transferul într-un penitenciar de execuție. În cele din urmă, a scăpat de reîncadrarea în mină, deoarece în octombrie 1955 a fost eliberat în baza decretului de amnistie numărul 421.

La începutul anului 1957, Vasile Aștileanu a trecut la ritul romano-catolic de limbă română și a fost numit preot vicar în Răducăneni, raionul Huși, o parohie cu

---

[28] *Notă*, ACNSAS, Fond I, 0000931, vol. III, f. 69.
[29] Formațiunea 0627, *Notă*, 8 septembrie 1954, ACNSAS, Fond P, 000931, vol. VI, f. 21.
[30] *Ibidem*.
[31] Vasile Aștileanu, *Declarație*, Baia Sprie, 18 ianuarie 1955, ACNSAS, Fond P, 000931, vol. VI, f. 18.

3.000 de credincioși români și o bisercă impunătoare, în stil gotic. A afirmat în prezența unor surse ale Securității că a trecut la romano-catolici în urma unei înțelegeri care ar fi avut loc între episcopii Alexandru Rusu și Márton Áron, iar după un stagiu la Răducăneni va pleca la Alba Iulia, unde va primi un post de profesor la Institutul Teologic Romano-Catolic.

Vasile Aștileanu nu a mai ajuns profesor la Alba Iulia, deoarece Direcția Regională Iași a M.A.I. s-a dovedit extrem de eficientă în folosirea în scopuri informative a unor date compromițătoare despre Vasile Aștileanu:
„*Din interceptarea corespondenței, s-a stabilit că susnumitul întreține legături amoroase cu numita Dimitriu Alexandrina din Iași, materiale ce au fost folosite în scopurile noastre informative.* [...] *Susnumitul a fost recrutat agent în problema 342 (cultul romano-catolic)*”[32].

Lui Vasile Botiza i s-au confirmat câteva bănuieli mai vechi, despre fapte petrecute în iarna dintre anii 1953 și 1954, când Vasile Aștileanu se afla în Penitenciarul de Anchetă Cluj:
„*Având o poziție a ferestrei de la cameră care nu-i permitea să se vadă cu ceilalți preoți, în schimb avea câmp vizual spre geamurile secției de femei, a început să facă propuneri de căsătorie unei tinere închise tot din motive politice*”[33].

În anul 1958, la împlinirea a 10 ani de la „întregire”, Vasile Aștileanu a fost forțat de Securitate să treacă la Biserica Ortodoxă. A devenit unul dintre cei mai „productivi” informatori ai Securității, redactând note informative cu o plăcere psihotică, trădându-și prietenii, colaboratorii și pe toți cei care l-au ajutat de-a lungul timpului. A fost recompensat cu numeroase titluri și funcții în Biserica Ortodoxă Română: iconom stavrofor, inspector general al Patriarhiei Ortodoxe Române, preot la Mănăstirea Antim (1958), episcop-vicar patriarhal (1962), episcop vicar al Mitropoliei Ardealului, cu titlul «Rășinăreanul» (1969), episcop al Aradului, Ienopolei și Hălmagiului (1973). Prin obediență față de regimul comunist și Securitate, a încercat din răsputeri să ajungă patriarh, însă concurența era acerbă. Pe patul de moarte, trădătorul Vasile Aștileanu a fost cuprins de remușcări. „Cultura organizațională” a Bisericii și-a spus cuvântul…
„*Spre sfârșitul vieții, când era încă episcop ortodox titular la Arad, s-a reconvertit la Biserica Greco-Catolică și a murit spovedit și împărtășit în comuniune cu aceasta, cu ocazia vizitei pe care i-au făcut-o cu puțin timp înainte de moarte părintele ieromonah S.A. Prunduș de la Cluj și Ioan Deliman, protopop de Arad, trimiși de episcopul clandestin Ioan Ploscaru de la Lugoj*”[34].

---

[32] M.A.I., D.R. Iași, *Hotărâre pentru închiderea dosarului individual nr. 359 privind pe Aștileanu Vasile și clasarea lui la arhivă*, Iași, 10 octombrie 1957, ACNSAS, Fond I, 889756, f. 31–32.

[33] Ioan Vasile Botiza, *Însemnări memorialistice personale*, f. 90.

[34] Iuliu Hossu, *Memorii...*, nota 109, p. 440. Pentru mai multe detalii legate de biografia lui Vasile Aștileanu vezi Gelu Hossu, *Episcopii – Comportamente ecleziastice în vremuri de prigoană comunistă*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2023.

Chipuri inconfundabile de sacerdoți ai Bisericii Române Unite. Părintele vicar general dr. Victor Macaveiu și părintele protopop Vasile Urzică

Valeriu MEDIAN*

„...Bucurați-vă în nădejde; în suferință fiți răbdători; la rugăciune stăruiți”
(Romani, 12, 12)

Portrets des prêtres de l'Église Unie Roumaine. Père vicaire général dr. Victor Macaveiu et père protopope Vasile Urzică. L'objectif de cet exposé est de remémorer le plus fidèlement possible les portraits de deux personnalités de l'Église Roumaine Unie avec Rome, Gréco–Catholique, dans l'intégralité de leurs figures historiques. Ainsi, je fais référence à l'image du vicaire général de Blaj, Dr Victor Macaveiu et à celle du protopope Vasile Urzică. Tous les deux se sont montrés pleinement impliqués dans leur mission pastorale, et, en même temps, se sont engagés sans doute ou hésitation dans la lutte pour atteindre l'idéal de l'unité nationale roumaine, sachant que nous sommes toujours dans le sillage du climat de mémoire du centenaire de la Grande Union du 1 Décembre 1918.

Mots-clés: Église Roumain Unie à Rome, Victor Macaveiu, Vasile Urzică

Cu toată deschiderea sufletească răspund iată, pentru a doua oară, generoasei invitații a prestigioasei școli teologice orădene. De această dată însă, inspiratoare se dovedesc a fi cuvintele Apostolului Neamurilor către Romani, inserate în debutul materialului pe care-l prezint. Citatul, preluat din epistola sfântului apostol Pavel adresat preponderent comunității creștine din capitala imperiului roman, reprezintă un adevărat îndreptar al vieții creștinului, care, evident, se regăsește de astfel în integralitatea componistică a conținutului ei. Dar selectarea cuvintelor motto-ului nu a fost operată chiar aleatoriu. Intenția în esență a fost să introduc, să pot reda cu maximă fidelitate două personalități ale Bisericii Române Unite cu Roma, Greco–Catolică, în toată completitudinea figurilor lor istorice. Neîndoielnic, de această dată am apreciat a fi oportună creionarea portretelor a doi sacerdoți greco–catolici implicați, cu matură responsabilitate, în viața ecleziastică. Ambii s-au dovedit a fi

* Preot al Episcopiei Române Unite cu Roma, Greco–Catolice, Sfântul „*Vasile cel Mare*” din București, director adjunct al Direcției Comunicare din Consiliul Național Pentru Studierea Arhivelor Securității.

dăruiți cu toată ființa lor misiunii pastorale, și, în egală măsură, devotați fără ezitare sau șovăire luptei pentru realizarea idealului unității naționale a românilor. Aceasta se conexează momentului prezent: ne aflăm încă în prelungirea ecourilor atmosferei comemorării centenarului scurs de la actul înălțător al Unirii din 1918. Totodată, consider adecvată, firească și oportună plasarea prezentului studiu în contextualitatea rememorării celor șaptezeci și cinci de ani de la scoaterea în ilegalitate a Bisericii Blajului. Practic, dedic aceste rânduri cu dorința redescoperirii portretelor celor doi antecesori făuritori de luminoase pagini de istorie românească autentică. Susțin opțiunea pe considerentul că, spre finalul existenței lor pământești, ambii au fost nevoiți să experimenteze umilința degradantă a ostracizării sociale și să trăiască suferința la cote nebănuite, pe care altfel, evoluția în limitele normalității a societății românești postbelice nu ar fi avut cum să le înregistreze.

Paradoxal, în pofida aspectului că au fost personaje importante, poziționate în proximitatea ierarhiei bisericești perioade apreciabile ca timp, primul fiind vicar general capitular al Arhieparhiei Române Unite cu Roma de Alba–Iulia și Făgăraș, iar cel de-al doilea a fost protopopul român unit al Alba–Iuliei în vremea preparativelor și a desfășurării lucrărilor Marii Adunări Naționale de la 1 Decembrie 1918, numele lor par a nu mai rezona cu tonalitatea realității zilelor noastre. Sobrietatea imaginii lor nu poate fi circumscrisă stridentei de cele multe ori, artificialei sau calpei voci a contemporaneității. Greu de explicat și, până la un punct, aparent dificil de înțeles această nemeritată acoperire cu colbului istoriei a chipurilor lor, printre alte imagini și chipuri dureros uitate. Chiar dacă hiatusul indus de jumătatea de secol de comunism, „*prefabricator*” al realității istorice, a indus mistificări până la nivelul artei, care urmăreau indiscutabil blurarea imaginii despre rolul și locul Bisericii Române Unite cu Roma, Biserica Blajului, în peisajul societății românești, acoperă oarecum situația de derută, din perspectivă justificativă, cu explicații mai mult sau mai puțin plauzibile.

Prima personalitate, părintele vicar general mitropolitan dr. Victor Macaveiu a văzut lumina zilei în arealul greco–catolic făgărășean, al localității Șercaia din fostul județ Făgăraș, actualul județ Brașov, la data de 05/07.10.1877, într-o familie simplă, cu „*origine socială mic–burgheză*”. Tatăl său, Gheorghe Macaveiu era învățător ca profesie, iar mama Ana, născută Caba, fiind casnică, era implicată, asemenea altor mame din acea vreme, în gestionarea multiplelor probleme familiale, ale casei și gospodăriei (pentru prezentarea mai detaliată a contextului, v. Anexa 1). Întreg parcursul formativ școlar al pruncului Victor s-a circumscris firesc tiparului specific al acelora care proveneau din comunitățile parohial–sătești de lege unită. Dintre ei majoritatea alegeau formatul școlilor confesionale greco–catolice, după cum cei aparținând confesiunii române greco–orientală le alegeau pe cele ortodoxe[1]. Dar puteau

[1] Necesitatea înființării școlilor confesionale era impusă de realitățile societății duale austro-ungare. Iar practica urmată de cele două comunități era probabil identică. Invoc aici, ca exemplificare, cazul „*noii*” școli confesionale ortodoxe din Satulungul Săcelelor, județul Brașov, edificată în anul 1873.

fi și alegeri încrucișate, de multe ori elevii uneia dintre confesiuni învățând în școala celeilalte! Primele clase școlare le-a urmat în lumea mirifică a localității de baștină, între anii 1884–1888. Apoi, în perioada dintre 1888–1896 a urmat și finalizat ciclul liceal ca absolvent al Gimnaziului Superior Greco–Catolic „*domestic*" din Blaj, Liceul român unit de băieți „*Sfântul Vasile cel Mare*" al perioadei interbelice. Examenului de maturitate l-a susținut la Năsăud, în anul 1896. Apoi a urmat cursurile Academiei de Teologie, în segmentul temporal 1896–1900, ca student teolog în ambientul bine cunoscutei Mici Rome aflată la confluența Târnavelor. Remarcat din ultimii ani ai studenției (1898–1900), promițătorul teolog Victor Macaveiu și-a conturat printre colegi imaginea inconfundabilă a personalității sale distincte. Ca atare, în semn de apreciere, a fost desemnat președinte al Societății de lectură „*Inochentie Micu Clain*" a studenților din Blaj, elitistă asociație studențească a acelor timpuri. În principiu, despre impactul și implicațiile asociației asupra întregii vieți culturale blăjene sunt cunoscute de principiu numai aspecte notabile: a fost înființată în anul 1864, iar în cadrul și registrele ei aduna majoritatea clericilor și teologilor blăjeni atrași de mirifica lume a cărților și a lecturii[2]. Alt aspect reprezentativ, demn a fi consemnat, conex respectivelor momente incipiente ale devenirii personalității lui Victor Macaveiu face trimitere la structura generației sale. O seamă de nume rezonante, de referință ale inteligheției românești, precum compozitorul, folcloristul și juristul Tiberiu Brediceanu[3] (pentru prezentarea mai detaliată a lui Tiberiu Brediceanu v. Anexa 2) ori compozitorul și omul politic Guilelm Șorban[4] completează lista generației lor.

Reiterând aspectele anterior enunțate consider important a accentua că tânărul și ambițiosul Victor Macaveiu a finalizat ciclul studiilor liceale, făcute la Blaj, în ambientul altei școli românești de tradiție a mediului transilvan–Gimnaziul Grăniceresc de la Năsăud[5], în vara anului 1896. Era momentul susținerii cu succes a examenului

---

Plăcuță memorială are dăltuite, spre eternă aducere aminte, obiectivele care justificau un astfel de demers comunitar: *„Luminează-te și vei fi, Voeșce și vei pute'. Prin stăruința neostoită a Onor preoți Neagoe Popea, Radu Popea, judele Voicu Roșculețiu, epitropiloru Voicu Roșculețiu sen. Stanu Găitanu, George Gologanu și Ioan Șieitanu și prin contribuirea întregei comune bisericeșci s-a ridicatu acestu edificiu scolasticu în a. 1873 fiindu Arhiepiscopu Metropolitulu Andreiu Baronu Șaguna și Vicariu gener. Archimandritulu Nicolau Popea".*

2 Vezi, Dr. Ioan Rațiu, *Blajul–Scurte Notițe Informative*, Brașov, Tipografia Ciurcu&Comp., 1911, p. 78.

3 Tiberiu Brediceanu, născut la 02.04.1877 în Lugoj și decedat la București, la data de 19.12.1968. a fost unul dintre cunoscuții creatori de pagini de cultură românească.

4 Alt reprezentant de seamă al școlii transilvane, cu vădită aplitudine în vremea lansării sale, dar mai puțin cunoscut astăzi, Guilelm Șorban (născut la 02.02.1876, în Arad–decedat la 07.07.1923, în Dej) a activat atât în domeniul muzical (compozitor, pianist, folclorist), cât și în cel administrativ (notar, subnotar județean, subprefect și prefect al județului Someș). Primele sale studii muzicale datează din perioada când a frecventat Gimnaziul Superior Greco-Catolic din Blaj (1891–1897), continuându-le apoi la Cluj, Viena și Budapesta cu profesori ca Farkas Ödön, Emil Sauer sau Nagy Géza. La Leipzig a studiat compoziția cu faimosul compozitor și muzician german Hugo Riemann (Karl Wilhelm Julius Hugo Riemann), considerat a fi printre fondatorii muzicologiei moderne.

5 Despre această școală românească se știe că este legată de mediul românesc al grănicerilor bistrițeni. Prin conținutul Patentei Imperiale datată 22.01.1851 s-a dispus desființarea Regimentului II Românesc

de maturitate (după cum se știe, din anul 1925 această probă a devenit examen de bacalaureat), unde a obținut rezultate foarte bune[6]. Finalizând cu succes această etapă fundamentală a procesului instructiv uman, a ales firesc calea accederii la Treapta Sfintei Preoții. Din acest motiv a parcurs și cursurile Seminarului Superior Greco–Catolic. Seriozitatea și performanțele înregistrate pe parcursul acestui nou prim palier al formării sacerdotale nu au rămas neremarcate. Ca atare, după studiile absolvite cu unanimă recunoaștere a eforturilor făcute acasă, în inima Bisericii sale, autoritatea ecleziastică l-a selectat, oferindu-i șansa aprofundării bagajului teoretic pregătitor preoțesc. I-a fost asigurată bursa care-i facilita accesul la o nouă serie de studii teologice de această dată în selectul mediu academic, recunoscut pentru faima și consistența cursurilor propuse spre studiu, al capitalei imperiului austro–ungar, Viena[7]. Între anii 1900–1904 numele său poate fi identificat printre alți studenți, colegi de generație, care au urmat cursurile prestigiosului Institut vienez *Sfântul Augustin*. Tot acolo, în arealul inconfundabil al mediului universitar chezaro-crăiesc, a primit deplina recunoaștere a progreselor lui în materie scolastică fiindu-i conferit titlul de doctor în teologie, la data de 20.02.1907. În întreaga derulare a procesului formării intelectuale, s-a preocupat de armonizarea și păstrarea echilibrului între orizonturile și așteptările în planul vieții sacerdotale. Pregătirea bagajului cunoștințelor teoretice, dobândită prin muncă, examinarea conștiinței, l-au determinat, după serioasa introspecție

de graniță de la Năsăud. Spre deosebire de alte regimente, urmașii grănicerilor din regimentul de la Năsăud au hotărât ca fondurile rezultate din contribuția grănicerilor să fie administrate în comun și să fie folosite pentru luminarea prin învățătură. În 25 octombrie 1862 la Năsăud s-a încheiat un protocol referitor la destinația fondurilor de *montur* (fondurile destinate confecționării uniformelor militare devenite fonduri școlare) și de *provente*. Acesta stabilea în „*Învoire*” că fondul proventelor urma să fie transformat în fondul scolastic, destinat pentru susținerea școlilor. Articolul nr. 4 din evocata „*Învoire*” clarifica statutul respectivei școli în următoarea configurație: „*în opidul* [târgușorul n.n.] *Năsăud, să se formeze și ridice un gimnaziu, complet național român* (sic!, urmând tradiția școlilor din Blaj, Beiuș și Brașov), *în care să se predea toate acele științe care s-au predat până acum și se vor preda pe viitor în celelalte gimnazii complete ale patriei. Gimnaziul trebuia să aibă caracter public, elevii să poată învăța fără deosebire de naționalitate sau religie, iar organizarea internă și metodica să fie cuprinse într-un statut, în care să se precizeze că limba de predare urma să fie ‹pentru totdeauna, cât va susta, cea română›*”.

[6] Fără a fi avut neîngrădit acces la documentele școlare care permit analiza exhaustivă a mediului său formativ scolastic, preiau informațiile conexe zonei de interes din două surse edite. Cornel Sigmirean, *Intelectualitatea ecleziastică. Preoții Blajului (1806–1918)*, Editura Universității „*Petru Maior*”, Târgu–Mureș, 2007, p. 104, și Dragoș Ursu, Tudor Roșu, Coordonatori, *Dicționarul Personalităților Unirii – Delegații Adunării Naționale de la Alba–Iulia*, Editura Mega, Cluj–Napoca, 2019. Dar pentru refacerea într-o cât mai fidelă notă parcursul școlar din perspectivă cronologică am inserat combinând și informațiile preluate din *autobiografia* olografă dată în 18.06.1953, respectiv din *fișa personală*, datată 24.01.1955, ambele identificate în conținutul dosarului de urmărire informativă deschis pe numele părintelui dr. Victor Macaveiu de Securitatea Serviciului Regional Făgăraș. A se vedea, Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității, ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. I 5167, f. 187 (?).

[7] *Șematismul veneratului Cler al Archidiecesei Metropolitane Greco–Catolice Române de Alba–Iulia și Făgăraș Pre Anul Domnului 1900 – De la Sânta Unire 200*, Blaș, Tipografia Seminarului Arhidiecesan, (Blaj, 1900), p. 647.

lăuntrică, pe care o astfel de alternativă o presupune indubitabil, să opteze, să aleagă varianta celibatului preoțesc. Pe cale de consecință, ținând cont de aspectul că treptele clericale inferioare îi fuseseră anterior conferite (lectoratul la data de 03.04.1898, respectiv ipodiaconatul/diaconatul la data de 11.01.1900), a fost ridicat la treapta Sfintei Preoții, cu binecuvântarea întâi stătătorului de la Blaj, vrednicul de pioasă memorie arhiepiscop și mitropolit dr. Victor Mihályi de Apșa, în ziua de 13.01.1900.

Viața părintelui dr. Victor Macaveiu s-a orientat spre trei definitorii, fundamentale și ample direcții ale slujirii personale: către Biserică, Școală și viața Cetății. Priceperea, seriozitatea și probitatea profesională care-l caracterizau, particularizându-l încă din perioada anilor formativi le-a pus cu generozitate ca temelie întregii sale activități, indiferent despre care din cele trei direcții evocate îi este analizată funcționalitatea. Astfel, în structurile ecleziastice din Blaj a parcurs treaptă cu treaptă, urmând cu abnegație toate palierele tradițional–specificului crescendo al ambientului administrativ bisericesc greco–catolic, chiar și cu inflexiunile sale inconfundabile de inspirație apuseană, în vogă atunci, vreme aproximativ de douăzeci de ani, între 1900–1920. După aceasta, adică, practic, după două decenii de experiență ca preot profesor în Blaj, a fost cooptat în cercul restrâns al Capitlului mitropolitan. În universul acestei structuri de vârf a Bisericii Greco–Catolice va putea fi regăsit chiar și după ieșiriea la pensie (1946), în dramatica toamnă a anului 1948, când precipitarea derulării evenimentelor afecta însăși existența Bisericii Blajului[8].

Prima însărcinare atribuită în „*stalul canonical*” a fost cea de canonic teolog, în anul 1920. Trei ani mai târziu, în 1923, figurează la capitolul „*Veneratul Capitlu al Bisericii Catedrale Mitropolitane gr.cat. române de Alba–Iulia și Făgăraș*” din Șematismul consacrat anului respectiv cu însărcinarea de canonic scolastic[9], pentru ca, după alți doi ani, pe data de 18.01.1925 să-i fie încredințată responsabilitatea de canonic cantor[10]. Aceste promovări, în ascendent-crescendo, i-au configurat profilul inconfundabil care l-a definit de-a lungul întregii sale existențe pământești.

> *„Noaptea de 25 Ianuarie [1935 n. n.], cu negura ei neagră, grea, a smuls dintre cei vii pe mucenicul dela Blaj. Țărâna trupului ros de atâtea dureri și suferințe n'a mai putut să reziste, firul unei vieți chinuite s'a întrerupt brusc și Mitropolitul Vasile, imobilizat de zece ani, s'a mutat la nemuritorii săi înaintași.” Rândurile inserate în conținutul unui anunț cernit, publicat pe prima pagină a ziarului Unirea de la Blaj, împărtășeau vestea dureroasă a trecerii la cele veșnice a marelui Vlădică al Micii Rome, pe drept considerat al doilea ctitor al urbei dintre Târnave, arhiepiscopul și mitropolitul de Alba–Iulia și Făgăraș dr. Vasile Suciu[11].*

[8] A se vedea, Dr. Ioan Rațiu, *Blajul–Scurte Notițe Informative*, op. cit., p. 21.

[9] *Șematismul veneratului Cler al Archidiecezei Mitropolitane Greco–Catolice Române de Alba–Iulia și Făgăraș Pe Anul Domnului 1923*, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic Gr.–Cat., p. 5.

[10] *Unirea, Foaie bisericească–politică*, Anul XXXV, Blaj, [sâmbătă] 24.01.1925, numărul 4. La acel timp, respectivele promovări, operate în cadrul Capitlului bobian, au fost generate ca urmare a decesului părintelui canonic dr. Isidor Marcu, survenit cu un an înainte, pe 06.04.1924.

[11] Enunț dramatic, însă previzibil și oarecum anticipat în cazul marelui mitropolit de antecedente medicale grave, derulate între 1925–1935, precum dificila dublă intervenție chirurgicală de amputare

Neîndoielnic este că, în acele tragice circumstanțe ale istoriei Blajului, care afectau implicit Biserica, nimeni nu intuia impactul morții apreciatului arhiereu în desfășurarea ulterioară a vieții părintelui canonic dr. Victor Macaveiu, nici evoluția pe care avea s-o parcurgă. Aceasta, pornind de la aspectul că, în ședința desfășurată la data de 31.01.1935, Capitlul Mitropolitan a procedat canonic la derularea alegerii noului vicar. Procedura electivă în speță l-a propulsat într-o nouă treaptă superioară, pe poziția de vicar capitular mitropolitan[12]. În anul 1936, împreună cu părintele Iacob Popa[13], numele îi este menționat în poziția de vicar general arhiepiscopesc al Mitropoliei Române Unite cu Roma din Blaj. De asemenea, trebuie amintit aici că, din toamna anului 1937, după ce survenise altă moartea neașteptată, de această dată a colegului canonic, părintele vicar Iacob Popa, preotului dr. Victor Macaveiu i-a revenit însărcinarea de prepozit capitular.

Cu caracteristicul, deja evocatul devotament, și remarcabila-i abnegație, vădind implicare responsabilă, părintele profesor dr. Victor Macaveiu și-a construit imaginea probității sale. Aceasta, pornind de la considerentul că a lucrat pentru buna funcționare a școlilor blăjene, faimoasele *Fântâni ale darurilor*, înființate la momentul 1754[14]. Concret, misiunea sa de dascăl a debutat încă din anul 1904, momentul numirii ca profesor la Catedra de Teologie Morală și cea de Teologie Pastorală ale Seminarului de la Blaj. Ulterior a predat și la catedra de Studii biblice studenților teologi ai Academiei de Teologie[15]. Totodată, s-a făcut remarcat prin bunul renume de excelent

---

a piciorului stâng, pe fondul instalării diabetului sau problemele cardiace. A se vedea, în acest sens: *Unirea, Foaie bisericească–politică*, Anul XLV, Blaj, 26.01.1935, numărul 4.

[12] *Ibidem*, *Unirea, Foaie bisericească–politică*, Anul XLV, Blaj, 04.02.1935, numărul 5;

[13] Părintele Iacob Popa, (n. 11.12.1872–d. 10.09.1937), a fost vicar foraneu al Făgărașului și prepozit al Capitlului Mitropolitan din Blaj, iar spre finalul vieții vicar general arhiepiscopesc. S-a născut la Teiuș într-o familie de grăniceri, a studiat la Liceul și la Seminarul din Blaj, apoi la Facultatea de Drept a Universității din Budapesta. A fost hirotonit preot celibatar în 26.06.1904 prin impunerea mâinilor arhiepiscopului și mitropolitului dr. Victor Mihályi de Apșa. Ca preot și vicar greco-catolic al Vicariatului Român Unit al Făgărașului în circumstanțele retragerii armatei române din Transilvania s-a refugiat în România. Ulterior, a ajuns în Rusia, unde a contribuit la organizarea corpului voluntarilor români, foști prizonieri în Rusia, pentru formarea regimentelor ardelene. Reîntors la Făgăraș după primul război mondial a contribuit la refacerea vicariatului. De altfel, abilitățile administrative și munca fără preget i-au „*netezit*” calea spre administrația centrală de la Blaj, facilitându-i și ascensiunea în ierarhia ecleziastică. Din păcate, un galopant cancer de ficat i-a provocat moartea fulgerător, la numai șaizeci și cinci de ani.

[14] Este îndeobște bine-cunoscut astăzi aspectul că „*Memoriile*” înaintate în număr apreciabil și fără preget de episcopul român greco–catolic Inochentie Micu către împăratul Carol al VI-lea al Austriei, au avut ca finalitate înființarea unei școli românești la Blaj, în data de 11.10.1754. Evenimentul a fost făcut cunoscut de episcopul succesor Petru Pavel Aron de la Bistra, printr-o „*scrisoare circulară*” alcătuită în următoarea formulare: „... *am socotit a fi de lipsă acum, cum și acestei însemnate turme, să se deschidă fântânile darurilor*”. „*Fântânile darurilor*”: adică „*Școala primară (de obște, de cetanie, de cântare și de scrisoare) cu limba de predare română; Școala de preoți*” (viitorul *Seminar Teologic Domestic*, după anul 1932/1933 devenit *Academia de Teologie*), care și-au deschis porțile în noiembrie 1754, marcând debutul unei faimoase *Alma Mater*.

[15] ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. I 5167, f. 185. Perioada profesoratului în cadrul Academiei de Teologie este menționată chiar de părintele profesor dr. Victor Macaveiu: 1904–1920.

administrator din poziția de rector al *Seminarul junimii române greco–catolice studioase din Blaj*, cunoscut mai ales sub denumirea de *Institutul Vancean de băieți*, segmentul temporal cuprins între anii 1913–1919. Și-a împlinit însă toate aceste mandate deplin conștient de necesitatea perfecționării continue a practicării artei pedagogice, a predării științelor în format accesibil, urmând însă rigorile și exigența programei respectivului timp, de o manieră adecvată bunei formări a tinerelor vlăstare. Dar ca dascăl, ca formator al tinerelor generații nu s-a limitat doar cu activitatea prestată în cadrul școlilor teologice, eminamente masculine. Șematismele acelor ani îi menționează numele și în corpul profesoral al celorlalte școli ale orașului de la confluența Târnavelor, ocupând, spre exemplu, funcțiunea de *catehet* (profesor la disciplina religie) al Școlii de fete de la Blaj[16].

În planul vieții școlii a vizat permanent îmbunătățirea performanțelor învățământului românesc la toate nivelele și s-a manifestat ca atare. Spre exemplificare, semnalez prezența părintelui profesor dr. Victor Macaveiu la manifestările reunite sub cupola Adunării Generale a Reuniunii Învățătorilor Arhidiecezani, desfășurate în Mica Romă a Bisericii Greco–Catolice românești, în zilele de 23 și 24.10.1906[17]. De altfel, un alt aspect semnificativ al funcțiunii de dascăl, dar de această dată din perspectiva sacerdotală, justifică prezența sa între membrii Reuniunii de Misiuni a Preoților Arhidiecezani. În altă ordine a ideilor, aici trebuie semnalat și faptul că împreună cu părintele dr. Zenovie Pâclișanu au fost desemnați să participe la lucrările Adunării Naționale de la Alba–Iulia, ca reprezentanți ai reuniunii profesionale respective, completând astfel grupul semnificativ al blăjenilor mandatați[18].

Părintele vicar dr. Macaveiu a fost și un onorabil membru al Despărțământului Asociațiunii *Astra* de la Blaj o apreciabilă perioadă de timp. Cu statutul de membru ordinar înainte de izbucnirea primului război mondial (1911) și membru corespondent

---

[16] Instituție de învățământ pentru instruirea în mediu organizat oficial al tinerelor fete înființată din inițiativa primului mitropolit al Blajului Alexandru Șterca–Șuluțiu. Primele forme de organizare sunt menționate în anul 1857, dar, școala, sistematic s-a deschis șapte ani mai târziu, în anul 1864, sub conducerea canonicului Timotei Cipariu. În lucrarea, Dr. Ioan Rațiu, *Blajul–Scurte Notițe Informative*, op. cit., p. 52–54.

[17] Numele lui se regăsește alături de acelea ale altor confrați preoți și dascăli blăjeni precum Izidor Marcu, Alexandru Nicolescu sau Ștefan Roșianu, unii dintre aceștia colegi de-ai săi încă din perioada incipientă a studiilor lor. Vezi, *Gazeta Transilvaniei*, (Număr de duminică 44), nr. 238, Brașov, Vineri–Sâmbătă, 28.10.1906/10.11.1906. Alt exemplu al implicării în direcția apărării *„școalelor noastre, pentru păstrarea caracterului lor autonomic, creștinesc și românesc*” este legat de faptul că s-a numărat printre convocatorii adunării populare din 10.03.1907 de la Blaj, care propunea spre dezbatere problema votului universal, chestiunea libertății presei și proiectele legislației în materie de învățământ și drepturi ale naționalităților inițiate și implementate de ministrul învățământului, contele Albert Apponyi. Adunarea aducea suportul susținerii „*poporale*” lucrărilor conferinței episcopești greco–catolice, care abordase tematica aceleiași problematici sensibile pentru românii transilvăneni din acea perioadă istorică. A se vedea, *Răvașul*, Anul V, Cluj, 15.03.1907, nr. 11.

[18] *Unirea*, Ziar Național Cotidian, Anul XXVIII, Blaj, Miercuri 4 Decemvrie 1918. Nr de propagandă 18. Amintește pe prima pagină intervenția, *înspre ora 12, din celelalte tribune* a „*Dr. V. Macaveiu (despre Unirea tuturor Românilor)*”.

al secțiunii școlare a *Astrei* Blaj (1919), în perioada interbelică, în virtutea poziției reprezentative a lumii clericale blăjene, ca vicar general, a fost un reprezentant de prim rang. În aceasta rezidă, spre exemplu, motivația potrivit căreia generația Unirii i-a reunit pe majoritatea profesorilor de la Blaj, cei mai mulți dintre ei membri ai Despărțământului Blaj al *Astrei*, și pe alți intelectuali, de diferite profesii, clericii fiind cei mai numeroși, angajându-i într-un colectiv trainic, implicat responsabil în înfăptuirea și consolidarea evenimentului care s-a dovedit crucial pentru evoluția neamului nostru românesc. Protocoalele și actele emise în perioada cuprinsă între 05.11.1918–15.02.1919 oferă informații detaliate despre implicarea membrilor Despărțământului Blaj al *Astrei* în organizarea noilor structuri ale autorității statale, chiar din ziua de 04.11.1918, când se constituia la Blaj Consiliul Național Român, Cancelaria C.N.R. fiind organizată de dr. Alexandru Borza, numit notar-secretar în ziua următoare, 05.11.1918. Elanul și abnegația membrilor Astra Blaj au condus la reorganizarea noilor structuri instituționale administrative. Astfel, majoritatea membrilor *Astrei* au fost desemnați potrivit următoarei structuri componente: părintele vicar general dr. Vasile Suciu – președinte, preoții dr. Victor Macavei și Gavril Precup – vicepreședinți, dr. Alexandru Borza – secretar, dr. Zenovie Pâclișanu, Alexandru Ciura, Augustin Caliani – din poziția de membri[19].

Altă latură a funcționalității „*profesionale*" a personalității evocate este implicarea în susținerea cu materiale valoroase a paginilor presei tipărite. Chiar dacă nu constituie subiectul acestui material, nu poate fi ignorat un detaliu legat de viața publicațiilor bisericești. Concret, este semnificativă alăturarea sa unor nume precum: dr. Ioan Sâmpălean, Ștefan Roșianu, dr. Alexandru Nicolescu și dr. Alexandru Rusu, în anul 1911, la Blaj, când numele părintelui dr. Victor Macaveiu apare publicat în caseta editorială a membrilor echipei Comitetului Redacțional, implicată în procesul înființării și editării prestigioasei reviste „*Cultura Creștină*", una dintre cele mai valoroase și importante publicații între titlurile presei bisericești greco–catolice[20]. Cuvântul său scris a rămas, de asemenea, dăltuit perpetuu în paginile ziarelor *Unirea* și *Unirea Poporului* de la Blaj, având intervenții variate despre diferitele evenimente trăite în respectivul spațiu.

De o manieră complementară trebuie evocată implicarea părintelui vicar dr. Victor Macaveiu în „*viața Cetății*", ca activist politic. Debutul în această direcție a fost timpuriu, încă din primii ani de preoție, când a luat parte la campania electorală din localitățile Vințu de Jos, și Ighiu (pentru alegerile desfășurate pe 26.01.1905). Este vorba despre momentul reluării *activismului* politic, atitudine decisă de fruntașii politici ai românilor transilvăneni imediat după Conferința Partidului Național

---

[19] Vezi, *Consiliul Național Român din Blaj (noiembrie 1918–ianuarie 1919) Protocoale și acte,* ediție îngrijită, studiu introductiv, indici și glosar de Viorica Lascu și Marcel Știrban, Editura Dacia, Cluj-Napoca, vol. I, 1978, vol. II, 1980. Aici, în vol. I, p. 46, celor deja prezentați adăugându-se și alte nume: dr. Dănilă Szabo, dr. Ambrozie Chețianu, Gavrilă Precup ş. a.

[20] *Cultura Creștină*, Anul I, Blaj, 1/14 Ianuarie 1911, №. 1.

Român din Transilvania, desfășurată la Sibiu la începutul anului 1905. Înceta astfel *pasivismul* politic și era reluată implicarea elementului politic românesc ardelean în viața politică a imperiului austro–ungar. La alegerile parlamentare, organizate pe data de 26.01.1905, urmare actului dizolvării Dietei Ungariei (*Magyar Országgyűlés)* de către prim-ministrul liberal maghiar, contele István Tisza, reprezentanții românilor vizau mandatele aferente celor două localități evocate și din Aiud. După „*botezul focului*" inițierii în politică, părintele Macaveiu a devenit membru al Partidului Național Român, ulterior al cunoscutei forțe politice interbelice, cu largă reprezentativitate, Partidului Național–Țărănesc (1922–1935). A îndeplinit funcțiunea de președinte al organizației județului Târnava–Mică (fiind reales în anul 1926). Ca parlamentar a fost ales în mai multe etape electorale, fiind senator de Alba-de-Jos (cu mandatul în perioada 1922–1926), senator de Târnava–Mică (mandat în legislatura Parlamentului 1928–1931). Ultima experiență pe scena politică a părintelui vicar dr. Macaveiu a fost tot de senator de Târnava–Mică, respectiv de vicepreședinte al Senatului României (mandat în legislatura 1932–1933)[21]. Din anul 1935, așa după cum părintele vicar Victor Macaveiu a declarat în cuprinsul *autobiografiei olografe*, dată în fața lucrătorului Securității, «*a renunțat la politică*», cauza cea mai plauzibilă a gestului reprezentând-o noua configurație a responsabilităților ce-i fuseseră repartizate precum și implicarea sa, din ce în ce mai extinsă și complexă, în viața Bisericii[22].

Finalmente, între ultimele acte la Blaj ale vieții și activității preotului, profesorului și vicarului dr. Victor Macaveiu, dar în niciun caz ultima misiune asumată în plan ecleziastic, vizează angrenarea sa în rezistența greco–catolică contra desființării Bisericii Române Unite cu Roma, Greco–Catolică. Chiar dacă încă din anul 1946 fusese pensionat, a rămas în capitala județului Târnava–Mică. Experiența acumulată într-o viață marcată de încercări, cu meandrele și sinuozitățile intuibile, atmosfera generală indusă de mișcările agresive de comunizare a României, persecuția declanșată împotriva Bisericii Catolice în plan general, dar concentrată asupra celei Greco–Catolice, cu intenția lichidării ei, nu-i puteau rămâne indiferente. *Per a contrario*, din simpla interpretare *post factum* a acțiunilor lui se poate afirma că s-a poziționat ferm contra măsurilor samavolnice induse de la nivelul palierelor autorității statale, susținând cauza uniților. În data de 17.09.1948 a participat la ședința consistoriului mitropolitan alături de canonicii în funcțiune, preoții Ioan Moldovan, Eugen Arieșan, Victor Pop, Nicolae Pop și Dumitru Neda. În cadrul lucrărilor acestui Consistoriu, din postura de Administrator Apostolic al Mitropoliei din Blaj, episcopul

---

[21] Informațiile referitoare la persoana părintelui vicar capitular dr. Victor Macaveiu, în special acelea care sunt conexe activității sale în viața politică interbelică le-am primit prin amabilitatea bunului meu prieten și coleg din totdeauna, domnul dr. Claudiu–Octavian Secașiu. Îmi exprim și pe această cale toată recunoștința pentru rigurozitatea informației, generozitatea și promptitudinea punerii la dispoziție a datelor în cauză, atât de utile, inedite și prețioase.

[22] ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. I 5167, f. 187. *Autobiografie* olografă în cuprinsul căreia data intrării în politică este menționată ca fiind anul 1923.

dr. Ioan Suciu – arhiereul *locum tenens* în acel moment– a expus o serie de instrucțiuni despre formele rezistenței contra loviturilor aplicate Bisericii Române Unite cu intenția vădită de a o suprima. Întregul set al măsurilor convenite în cadrul dezbaterilor consistoriale respective urmau să fie puse la dispoziția clerului greco–catolic, spre a-i induce și menține rezistența[23].

Complementar acțiunilor arhierești de rezistență, în principal ca suport concret al vizitațiilor întreprinse de *Vlădicul cel tânăr*, preotului „*pensionar*” dr. Victor Macaveiu i-a revenit misiunea emiterii unei adrese oficiale, având antetul Mitropoliei Române Unite, înregistrată sub nr. 3477 și datată 01.10.1947. Documentul în speță, cel mai probabil conceput într-unul din momentele de reținere, de lipsire de libertate a episcopului dr. Ioan Suciu dinaintea ultimei arestării operate pe 26/27.10.1948, cu binecuvântarea implicită și, foarte probabil, alcătuit la sugestia arhiereului, dezmințea categoric orice interpretare a acceptării de către episcopatul greco–catolic a „*revenirii*” la Biserica Ortodoxă Română[24]. Probă de dârzenie și incredibil curaj, acțiunea părintelui Macaveiu nu a trecut neobservată. Autoritățile politice, în ciuda tonului triumfalist utilizat în relatarea cosmetizată a realității de pe teren referitoare la „*revenirea la biserica ortodoxă strămoșească*”, erau nevoite să recunoască un parțial eșec. Lucrurile nu prezentau configurația scontată. Autoritățile se vedeau nevoite a admite rateul, chiar parțial edulcorat. „*Rezultatele până la 11 Oct. au trecut 682 parohii cu preoții lor din* [totalul s. n.] *1380. Lucrarea e în continuare pe teren*”[25], dar în

---

[23] *Ibidem*. f. 122, nota Serviciului Securității din Blaj, nr. 132/07.10.1948.

[24] *Ibidem*. f. 130, document interceptat de Serviciului Securității din Blaj. Tot în același context este invocat textul unei scrisori pe care părintele Macaveiu a trimis-o episcopului dr. Vasile Aftenie, la București, spre a interveni la primul ministru, dr. Petru Groza, să-l sensibilizeze în sensul combaterii efectelor măsurilor coercitive aplicate de autoritățile locale *manu militari*, cu precădere în cazul evacuării clădirii Bibliotecii (ulterior școli și mitropolie), dispuse abuziv la Blaj, f. 131. Ar fi de analizat, într-o viitoare etapă a cercetărilor, și relația personală dintre Preasfințitul episcop dr. Vasile Aftenie și părintele canonic dr. Victor Macaveiu din perspectiva incidentului creat la moartea arhiepiscopului și mitropolitului dr. Alexandru Nicolescu, survenită la data de 05.06.1941, pe care au experimentat-o cele două personalități. Atunci, numirea ca Administrator apostolic a Blajului a Preasfințitului dr. Vasile Aftenie a stârnit o reacție virulentă, de refuz, a clerului blăjean. Iar vicarul general al Blajului, nimeni altul decât părintele Victor Macaveiu, se arătase cel mai vocal dintre contestatori. A și redactat în acest sens un protest scris care a fost expediat Vaticanului. Vezi, Congregatio de Causis Sanctorum/P. N. 1939, Fagarasiensis Et Albae Iuliensis Romenorum Beatificationis Seu Declarationis Martyrii Servorum Dei VALERII TRAIANI FRENȚIU Et Vi Sociorum Episcoporum In Odium Fidei, Uti Fertur, Interfectorum (1950–1970) Positio Super Martyrio, Vol. I, Romae, 2018, Rév. Zdzisław Józef Kijas ofm conv., Relateur, Rév. Vasile Man, Postulateur, Emanuel–Apostol Cosmovici, Rédacteur/Collaborateur, Imprimi potest. Fr. Vincentius Criscuolo ofm cap., Relator Generalis, Stampato nel mese di marzo 2018 da Tipografia Nova Res s.r.l.–Roma, p. 228. De asemenea, în acest sens, este similară derularea procedurii numirii episcopului dr. Ioan Suciu ca Administrator Apostolic la Blaj, în februarie 1947. Archivio della Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali/Sacra Congregatio Orientalis, Protocol 839/1939, Fond *Romeni*, Locus *Blaj*, Res *Ammistratore Apostolico* „*Sede Vacante*”.

[25] Arhivele Naționale Istorice Centrale (ANIC), Comitetul Central al Partidului Comunist din România – Secția administrativ-politică, dosar nr. 15/1948, raport al Ministerului Cultelor, f. 3. Era dovada,

niciun caz nu reprezenta ceea se intenționase în faza incipientă. Și, în același sens, cu deja evocata sinceritate dezarmantă a cifrelor vehiculate, se semnala realitatea existentă la nivelul județului Târnava Mică. Astfel, din totalul de 102 parohii existente acolo doar 50 trecuseră, inclusiv un număr de 26.713, capi de familie trecuseră la ortodoxism. În concret, continuă statistica, „*au trecut din 1380 preoți* [au rămas fideli 700 n. n.] *680 preoți deci un procentaj de 40%*”[26]. Nici vorbă de unanimitate a acceptării trecerilor, nici urmă de ... bucuria revenirii!

Cum era de presupus, orice asemenea gest de sfidare nu putea rămâne nepedepsită pentru lezarea autorității statale pe care o inducea. Ca atare măsura punitivă n-a întârziat să se propage. Era și aceasta încadrabilă galeriei metodelor diabolice specifice agenților poliției politice, din instrumentarul practic al acelor timpuri. Aparent, circumstanțele lasă impresia unor simple și „*nevinovate*” măsuri administrative în plan local. Banala operațiune de rutină, care, de fapt, însemna acțiunea relocării poliției orașului Blaj, schimbarea sediului instituției, aflat până atunci în Piața Republicii, de la imobilul cu nr. 4 la acela având numărul 19, într-una dintre locuințele canonicilor blăjeni a asigurat cadrul derulării „*dramoletei*”. Până la urmă totul s-a finalizat cu pedepse cuantificate în perioade de detenție, generos aplicate celor implicați. Procedura a debutat în data de 04.10.1948 și a condus la identificarea unor lăzi cu documente și efecte personale, care aparținuseră inconfundabilului fruntaș politic țărănist Iuliu Maniu, în subsolul respectivei locații[27]. A fost urmată de percheziția domiciliară, efectuată la data de 07.10.1948 de echipa coordonată de locotenentul Ioan Dordea din Serviciul de Securitate Blaj, care a îndreptat obiectivul responsabilității unidirecțional, spre părintele Macaveiu, chiar dacă în casă erau mai mulți locatari. Cum Iuliu Maniu devenise în epocă inamicul public nr. 1, iar părintele dr. Victor Macaveiu se vădise intransigent, incomod și vocal prin fermitatea respingerii imixtiunii statale în viața Bisericii, s-a făcut rapid joncțiunea între ei, dată fiind prietenia veche care-i lega. *Plata* și *răsplata* istoriei se poate considera că au venit afectându-l în etape, fără îndoială, categoric viciat și pe nedrept, pe cel considerat culpabil.

Prima formă de pedeapsă administrată, probată cert, a fost sentința pronunțată de instanța Judecătoriei Populare Mixtă Blaj, județul Târnava Mică, dosar înregistrat sub nr. P 474. Practic, în dezbaterile ședinței de judecată, desfășurată în mai sus evocatul context al depistării efectelor personale ale lui Iuliu Maniu, la data de 02.03.1949, instanța precizată i-a condamnat, în temeiul prevederilor art. 264 din Codul Penal, pe „*Macavei Victor, ortodox* (sic !)*, Miclea Ioan, Pop Victor, Pop Nicolae și Neda Dumitru la șase luni de închisoare corecțională și la plata unei amenzi în*

fără putință de tăgadă, că mai bine de jumătate dintre parohiile greco-catolice (698) se împotriveau trecerii la ortodoxie.

[26] ANIC, CC al PCR–Secția administrativ-politică, dosar nr. 16/1948, f. 1.

[27] Respectivele obiecte incriminatorii fuseseră aduse în Blaj imediat după momentul cedării Nordului Transilvaniei ca urmare a celui de-al doilea Dictat de la Viena, 30.08.1940.

cuantum de 4.000 lei". Instanța a dispus, de asemenea, ca pedeapsa privativă de libertate să fie executată în Penitenciarul de la Dumbrăveni. Din totalul pedepsei pronunțate urma a fi scăzută perioada de timp scursă de la momentul reținerii efective și introducerii în arest a „*infractorilor*" deosebit de periculoși, în ziua de 11.11.1948[28].

Cea de-a doua formă de pedeapsă aplicată venerabilului sacerdot pensionar dr. Victor Macaveiu necesită mai multe observații și aprecieri. *Primum*, trebuie admis că este vorba despre aplicarea unui consistent set de măsuri punitive indirecte, care s-a derulat pe întreg interstițiul temporal al finalului vieții fostului vicar de la Blaj, din mai 1949, după momentul eliberării din penitenciar, până la data de 23.01.1964, când a trecut la cele veșnice[29]. Nevoit să părăsească Blajul ca un *răufăcător vestit* s-a retras la obârșie, în localitatea de baștină. Singură sora de sânge a părintelui Macaveiu, dăscălița Iosefina Fulicea, i-a oferit căldura unui cămin chiar auster și marcat de privațiuni, cum era al ei. Precaritatea traiului fostei învățătoare și soție de preot greco–catolic[30], fusese generată de moartea soțului și pentru că rămăsese văduvă cu cinci copii. Cu toate acestea, a înțeles situația dificilă pe care o experimenta fratele preot și l-a susținut în necaz. Această stare nu pare a fi în esența ei o pedeapsă direct aplicată părintelui dr. Macaveiu, este adevărat. Însă, perfidia nevoalată al autorităților statale, aplicată ca în atâtea alte cazuri similare, apare consemnată până la detalii în materialele încropite de fostele organe ale Securității statului. A fost obligat la bătrânețe să-și caute alt sălaș și s-a văzut nevoit să trăiască, la limita supraviețuirii decente, fără pensie. La cinci ani după momentul suprimării discreționare a pensiei, pe motiv că fusese „*dușman al clasei muncitoare*", părintele dr. Victor Macaveiu zugrăvea, în conținutul unei scrisori cutremurătoare în conținut, datată 04.03.1955, circumstanțele în care „*fără nici o motivare concretă, fără a invoca fapte ori dovezi*" i-a fost suspendată pensia „*în baza Decretului nr. 3/1950, încă din Martie 1950*"[31]. Chiar și așa, în inimaginabile lipsuri, care însemnau fie elementare mijloace de subzistență cotidiană și până la elemente din practica uzului sacramentelor, și-a împlinit misiunea sacerdotală în sărăcie, simplitate și umilință. A rămas până în

[28] Fără îndoială că nu era vorba despre indivizi aflați la marginea societății. Erau toți preoți, în faza de apogeu a pastorației lor, care-și asumau responsabil și plini de curaj misiunea sacerdotală, cu toate implicațiile gestului în esență. ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. I 5167, f. 240.

[29] *Ibidem*. f. 21. Este inserat extrasul de deces, care menționează *uremia* drept cauză a morții cetățeanului Victor Macaveiu, cu ultimul domiciliu în Ohaba, strada Principală nr. 156, raionul Făgăraș.

[30] Învățătoarea Josefina Fulicea, născută Macaveiu în anul 1879, a fost căsătorită cu preotul Ioan Fulicea, fost vice protopop onorar, parohul greco–catolic al parohiei Șinca–Veche, preot în biserica „*Sfinții Apostoli Petru și Pavel*", (n. 18.08.1867 la Mărgineni/Făgăraș, hirotonisit în data de 18.12.1895, d. 1933).

[31] *Ibidem*. f. 193. Scrisoarea era adresată vicarului ortodox al Arhiepiscopiei Sibiului, fostul protopop greco–catolic al Țichindealului, părintele Traian Belașcu, liderul grupului celor treizeci și șase de preoți protopopi defecționari reuniți la Cluj. Termenii în care este redactată scrisoare sunt fără echivoc. Părintele Macaveiu nu era dispus la niciun compromis, cu toată infama suferință și nedreptatea ce i se făcuse.

ultima clipă credincios Bisericii lui Hristos pe care o servise întreaga-i viață[32]. Însă, pentru lucrătorii Securității a reprezentat potențial pericol chiar și la câțiva ani buni după înregistrarea decesului ca personaj aflat: „*în evidența acțiunii informative,* [la s. n.] *grupul 19, «Vaticanul»*„[33], chiar dacă, în cele din urmă, se propunea scoaterea din evidența organelor poliției politice.

A doua personalitate asupra căruia am îndreptat obiectivul cercetării este părintele protopop Vasile Urzică. Portretul lui însă nu are amplitudine similară, personajul neavând extindere la dimensiunea confratelui vicar mai sus evocat. Cum, din fericire, eroismul nu se determină cu... balanța de bucătărie, constatarea că este vorba despre un alt reprezentant de seamă al clerului unit se impune cert. Fusese aproape coleg de generație cu mai tânărul său confrate de origine făgărășeană. Spre deosebire de acesta însă, deși părintele Urzică provenea, la rându-i, tot dintr-o familie robustă, rădăcinile îi erau ancorate într-un alt univers inconfundabil al lumii satului tradițional românesc: zona Ciucului, a Harghitei. Era originar din localitatea Varviz/ azi Subcetate [34], unde s-a născut pe data de 13.01.1872, fiind deci mai mare ca vârstă cu cinci ani față de vicarul Macaveiu. Informația, de altfel este de natură certă, inclusiv sub aspectul diferenței de calendar acoperind ambele stiluri calendaristice: nou și vechi. Și aceasta se susține în condițiile în care însuși părintele Urzică o menționează în *Autobiografia* redactată olograf în fața lucrătorului Securității din Dumbrăveni[35]. Era unul dintre cei cinci copii ai familiei protopopului Ioan Urzică[36],

---

[32] *Ibidem*. f. 47, 51, 52. În nota informativă dată de agentul/colaboratorul Securității Gh. Ștefănescu, bătrânul vicar era afectat de faptul că nu mai putea celebra Sfânta Liturghie zilnic (aceasta în plină perioadă de ilegalitate a Bisericii Române Unite și o susținea cu toată convingerea)! Era afectat, de asemenea, că „*are un singur patrafir, restul, cruci și alte podoabe, fuseseră luate* [din Blajul greco–catolic s. n.] *și duse la București*”. Ce este mai dramatic, este că-i solicitase Preasfințitului Episcop latin al Alba–Iuliei Márton Aron, printr-o scrisoare personală, trecerea la Biserica Catolică Romană spre a putea fi înmormântat catolic. Și, în aceeași tonalitate sumbră, redactase o „*ultimă dispoziție*”, în data de 07.10.1957, șapte ani înaintea morții lui, referitoare la procedura ce urma a-i fi aplicată după trecerea lui la cele veșnice, în cazul lipsei unui preot catolic oficiant.

[33] *Ibidem*. f. 42. Nota nr. 304/18.05.1967 a Secției „*C*”, Serviciul Regional Făgăraș.

[34] Așezarea Subcetate este o localitate montană, situată în partea nordică a Depresiunii Giurgeului, pe valea superioară a râului Mureș, străjuită de jur–împrejur de creștele Munților Gurghiului, Călimani și Giurgeului, fiind parte integrantă a așa–numitei Zone a Topliței.

[35] ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. MI 37769/Sb, nota Direcției de Securitate Dumbrăveni, nr. 115/2307 din 20.11.1950, f. 2, 3. Administrativ, potrivit celor gestionate și comunicate de Direcția pentru Evidența Persoanelor și Administrarea Bazelor de Date (adresă datată 17.01.2018), configurația stării civile a părintelui Urzică este următoarea: „*Vasiliu* [sic! s. n.] *Urzică, fiul lui lui Ioan și Iuliana, născut la data de 28.01.1872 în loc. Subcetate/Mureș, cu ultimul domiciliu în loc. Dumbrăveni, jud. Sibiu, str. 23 August nr. 8, fără CNP atribuit și este decedat conform actului nr. 628/1970, înregistrat la Primăria mun. Brașov*”.

De altfel, cele mai multe dintre informațiile diseminate prin conținutul prezentelor rânduri au ca sursă istoriografică pricipală dosarul întocmit de fosta Securitate. Demn de reținut aspectul că, deși se afla încă din perioada celui de-al doilea război mondial la finalul mandatului administrativ bisericesc în poziția de pensionar, în virtutea statutului de fost parlamentar din perioada interbelică și pentru că după toamna anului 1948 oficia clandestin slujbe după rânduiala Blajului, părintele Urzică a fost

decedat probabil în cursul anului 1878. Se poate considera că pruncul Vasile, care abia începea parcurgea pașilor incipienți ai traiectului vieții, deprindea și necesitatea frecventării cursurilor primare ale școlii din localitatea de baștină, împreună cu *lecția privată dureroasă* a pierderii tatălui. S-a dovedit însă, cu toată nemângâiata suferință a pierderii stâlpului casei, inexprimabilă și atât de dificil de suportat, că lovitura n-a dezarmat-o pe mamă. Dimpotrivă, chiar rămasă văduvă, prezbitera Iuliana, născută Cotta[37], a asumat responsabil purtarea greutăților gospodăriei și a problemelor familiale variate. Tot ea a fost cea care, cu prețul unor sacrificii care astăzi pot fi doar intuite, l-a îndemnat și susținut pe fiul Vasile să urmeze ciclul celor opt ani în lumea școlară a Micii Rome. Practic, la Blaj a parcurs atât studiile gimnaziale, pe care le-a absolvit cu examenul de maturitate susținut în anul 1891, cât și cursurile superioare teologice în ambientul „*Seminarului domestic*” (viitoarea Academie de teologie de mai târziu), pe care le-a finalizat în cursul anului 1895.

Demn de remarcat este că atât eforturile mamei, unicul sprijin și suport familial, cât și acelea ale tânărului absolvent Vasile Urzică, au fost încununate cu laurii reușitei la momentul primirii Tainei Sfintei Preoții, câtiva ani distanță de momentul absolvirii. Evenimentul s-a derulat, cel mai probabil, în catedrala mitropolitană a Sfintei Treimi. Teologul Vasile/Vasiliu Urzică a fost hirotonisit prin binecuvântarea arhiepiscopului și mitropolitului dr. Victor Mihályi de Apșa, venerabilul ierarh al Blajului, la data de 26.08.1900. Bucuria era întregită și prin numirea sa în Parohia română unită cu Roma, greco–catolică din Varviz/Subcetate, acoperind jurisdic-țional-canonic și filiile arondate. Prima misiune încredințată prin decretul inițial de numire a fost pe poziția de preot cooperator parohial/ajutor al preotului paroh Petru

plasat *volens nolens* în categoria suspect, preot greco–catolic„*rezistent*” Celelalte izvoare documentare sunt surse edite postume în ce mai mare parte.

[36] Preotul Ioan Urzică, administrator protopopesc al Giurgeului între anii 1872–1878, tatăl părintelui Vasile, subiectul prezentelor rânduri, provenea și el dintr-o familie românească implicată în opera propășirii neamului românesc prin lumina cărții. Era fiul lui Ioan Urzică din Deal și al Paraschivei Dobrean/Dobran, probabil fiica parohului Petru Dobran din Varviz. În casa acestora, apoi în cea a rudei lor Toader Urzică, a funcționat î ntr-o vreme activitatea școlară în comuna Varviz/Subcetate, atunci când se edifica școala din bârne situată pe locul actualei școli, în anii 1868–1870 (intrată în funcțiune în anul 1887 potrivit datei consemnate de *Șematismul de la 1900*). Ulterior, prin doi dintre fii săi, preotul Vasile Urzică și învățătorul Ioan Urzică, mai tânăr decât fratele său sacerdot cu doi ani, dragostea pentru școală și carte a fost transmisă cu sfințenie din generație în generație. Aceștia s-au dovedit dedicați, implicați și preocupați de toate aspectele conexe bunei funcționări a școlii, încurajând copiii dotați și studioși să urmeze școlile din Blaj sau să se instruiască în meserii utile comunităților din care proveneau. Părintele Urzică a fost membru al Reuniunii învățătorilor greco-catolici din Arhieparhia greco–catolică de Alba–Iulia și Făgăraș, iar fratele său învățătorul Ioan a fost dascăl cunoscut și apreciat la școala din Lunca de Sus, unde a funcționat vreme îndelungată.

[37] De reținut în acest context aspectul că mama părintelui Vasile Urzică era sora unuia dintre cei doi seminariști ai școlii blăjene, Ioan Cotta și Teodor Cojocariu, originari din arealul Bicazului Ardelean, care l-au însoțit pe tânărul Mihail Eminescu pornit din Cernăuți pe calea „*lui Traian*” spre Mica Romă, după întâlnirea lor destul de neprotocolară derulată în ambientul hanului „*La Calul Alb*” din Mureș–Oșorhei (Târgu–Mureș). Vezi, https://www.dacoromania-alba.ro/nr80/eminescu_la_blaj.htm, Iustina Sima, *Eminescu la Blaj și Alba–Iulia*, accesat 04.09.2023, ora $09,^{40}$.

Moldovan. În temeiul prevederilor decretului respectiv, actul cancelariei arhiepiscopale ce figurează înregistrat sub nr. 5.307 în scriptele arhieparhiei, a funcționat în zonă între anii 1900–1905[38]. Apoi, ca preot paroh, a păstorit aceeași comunitate a credincioșilor români de lege unită din respectivul areal geografic mai bine de unsprezece ani, în perioada 1905–1916. Tot atunci a deținut și funcțiunea de administrator protopopesc al Districtului Giurgeu, cu sediul tot în localitatea Varviz/Subcetate (1913–1916).

Legat printr-o multitudine de fire lăuntrice invizibile de zona plaiurilor sale natale, doar împrejurările istorice potrivnice marcate de vitregia realităților inimaginabile prin dramatismul lor din anii primului război mondial, l-au determinat să urmeze *drumul Calvarului*. A fost nevoit să pornească pe calea grea a pribegiei, cu sufletul încărcat de durerea surghiunului impus pentru totdeauna. Această durere sfâșietoare, dezrădăcinarea, lasă să se întrevadă solidele și multiplele *fire empatice* care-l legau de sălașul în care a văzut lumina zilei, crescuse și la a cărui propășire contribuise. Între acestea se cuvine amintit faptul că a lăsat în urma sa comunității din Subcetate, biserica pentru a cărei edificare și înzestrare nu precupețise niciun efort și se implicase cu întreagă ființa lui. Lăcașul de cult, din piatră, purtând hramul Sfântului *Mare Mucenic Dumitru*, izvorâtorul de mir, a fost edificat prin eforturile susținute ale întregii comunități, între anii 1899–1902. Noul și impunătorul edificiu ecleziastic înlocuia vechea clădire a bisericii din lemn, cu hramul Sfinților Arhangheli, distrusă de un incendiu necruțător, menționat a se fi produs în cursul anului 1899. Sfințirea noii biserici se regăsește consemnată a fi fost oficiată în ziua de 16/26.10.1902. Șapte ani mai târziu, în cursul anului 1909, prin aceeași regrupare impresionantă a resurselor materiale locale și a acelorași eforturi neprecupețite ale preotului și ale comunității ecleziastice, lăcașul de cult a fost împodobit cu pictură tradițională în spiritul erminiei picturale bizantine. Totodată, din acea perioadă a fost și dotată cu iconostasul specific tradiției arhitectonice Răsăritene, și, de asemenea, a fost înzestrată cu candelabre și trei clopote[39].

---

[38] *Șematismul veneratului Cler al Archidiecesei Metropolitane Greco–Catolice Române de Alba–Iulia și Făgăraș Pre Anul Domnului 1900–De la Sânta Unire 200*, Blaș, Tipografia Seminarului Arhidiecesan, (Blaj, 1900), p. 344, 778.

[39] Preotului Vasile Urzică îi aparține paternitatea redactării „*Pomelnicului credincioșilor români greco-catolici din parohia Varviz, protopopiatul Giurgeu, arhidieceza de Alba-Iulia și Făgăraș*”, tipărit în anul 1913. Pomelnicul este precedat de prefața scrisă de însuși părintele Vasile. Conținutul reunește mențiuni referitoare la istoricul localității și al bisericii din Subcetate. Prefața pomelnicului, o *predoslovie* după alcătuirea conținutului vechilor cărți de cult, datată 05.10.1913, conține **profesiunea de credință** a preotului Vasile Urzică. Practic, în acest fel dobândea conținut dorința credincioșilor de a conserva în memoria posterității înșiruirea numelor tuturor acelora care au participat la edificarea și înzestrarea frumoasei biserici greco–catolice din parohia Subcetate. „*Ca o sinceră și modestă dovadă de recunoștință față de locul nașterii și ca un mic prinos al dragostei de fiu și de preot al acestei parohii, am scris această neprețioasă prefață, Vasile Urzică, paroh și administrator protopopesc*”.

Circumstanțele plecării forțate din mijlocul păstoriților săi, produsă la data de 27.08.1916[40], sunt conexe momentelor intrării României în încleștările dramatice ale primului război mondial. Populația de origine etnică română a fost obligată, prin diferite constrângeri administrative draconice, aplicate fără menajamente de autoritățile statale maghiare în special intelectualității satelor, să părăsească arealul geografic al așezării respective, să ia calea refugiului. Deși părintele paroh Vasile Urzică decisese să rămână în localitatea Varviz, împreună cu aceia care-și trenau plecarea, planul nu i-a reușit. Autoritățile se dovedeau intransigente în special față de elitele românești. Ca atare, l-au somat să părăsească așezarea în cel mai scurt timp posibil. Însă, pentru că ultimul tren cu refugiați români părăsise localitatea, a fost nevoit să ia „*calea codrului*” urmând pașii unui exil nedorit, impus. A trecut Munții Gurghiului, peste piscul Cristici, însoțit de soția Maria Urzică, născută Moldovan[41], și de cei trei prunci ai lor, doar „*cu o cruce într-o mână și cu traista în cealaltă*”.

Prima etapă a bejeniei sale impuse, ce s-a dovedit în cele din urmă a fi fără finalitate, a reprezentat-o, vreme de doi ani, localitatea Mădărașul de câmpie, traducerea românească a denumirii localității fiind *Păsărenii de câmpie*[42]. Neîndoielnic că a fost doar una dintre etapele de tranzit și aparent neînsemnată din viața părintelui Vasile Urzică și a familiei pentru că nu este regăsită decât numai în consemnările sale din anchetele date fostelor organe ale Securității statului român. După acest popas de aproape doi ani, din 1916 până în 17.03.1918[43], pașii l-au condus spre venerabila cetate a Bălgradului. În contextualitatea generală amplă, însă atât de agitată, a derulării evenimentelor istorice care au marcat întregul curs al anului 1918, părintele Vasile Urzică a devenit paroh al Parohiei Bisericii Române Unite cu Roma, Greco–Catolică I, și protopop român unit, greco–catolic, al Alba–Iuliei. Parohia înregistra în patrimoniul ei două lăcașe de cult, ambele din piatră, unul vechi, datând din anul 1791 cu hramul „*Adormirea Preacuratei Fecioare Maria*”, cea de-a doua, o capelă, având hramul „*Nașterea Preacuratei Fecioare Maria*” edificată în anul 1929, aflându-se

[40] ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. MI 37769/Sb, nota Direcției de Securitate Dumbrăveni, nr. 115/2307 din 20.11.1950, f. 2, 3.

[41] A văzut lumina zilei la data de 21.09.1886, în localitatea Alma, județul Sibiu. Inițial, a urmat cursurile școlii primare în localitatea natală, apoi a urmat și cursurile liceale la Blaj. A fost desemnată președintă a Comitetului Societății de femei greco-catolice din Alba-Iulia (1918). Pe acest considerent și din această poziție a primit mandatul reprezentării respectivei societății la Marea Adunare Națională de la Alba-Iulia (1 Decembrie 1918). Între cei trei copii ai familiei părintelui, care potrivit investigațiilor de până acum se pare că au fost trei fete, am reușit identificarea uneia dintre ele, doamna Aurora Urzică. A fost nașă de botez a preotului greco-catolic Florin Boitoș, iar, potrivit relatării acestuia, botezul a fost clandestin oficiat de părintele Vasile Urzică, în cadru privat.

[42] ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. MI 37769/Sb, nota Direcției de Securitate Dumbrăveni, nr. 115/2307 din 20.11.1950, f. 2, 3.

[43] Data de 17.03.1918 reprezintă momentul numirii sale ca paroh, respective protopop român unit al Alba–Iuliei, potrivit informațiilor diseminate de sursă editã. În, Gelu Neamțu, Mircea Vaida Voevod, *„1 Decembrie 1918”. Mărturii ale participanților*, vol. II, București, Editura Academiei, 2005, p. 375–376.

în cartierul alba–iulian Lipoveni I, pe „*strada Regina Maria № 15*”[44]. După cum era lesne previzibil, evoluția firească a parcursului său profesional–sacerdotal evidențiază o serie de detalii conexe cooptării distinsului sacerdot în elita românească a urbei încă de la momentul sosirii acolo. Pe aceste considerente, spre exemplu, prin conținutul textului „*Convocării*” făcute de Marele Sfat Național Român din Arad, care debuta prin apelul: „*Istoria ne cheamă la fapte*...”, părintelui protopop Vasile Urzică i-a revenit onoranta misiune a participării la lucrările Marii Adunări Naționale de la Alba–Iulia din 1 Decembrie 1918 *ipso facto* în virtutea mandatului protopopesc[45].

Abordând această perspectivă, se poate afirma că având o fire activă și responsabilă, părintele Urzică a fost implicat, în virtutea calităților ecleziastice pe care le-a deținut, în organizarea Marii Adunări de la Alba–Iulia. Din aceleași motive a fost în același timp și semnatar al primului, în ordine cronologică, manifest intitulat „*Frați români*”[46]. Documentul respectiv invita locuitorii comitatului Alba de Jos la menținerea ordinii și a liniștii în aria de responsabilitate care se regăsea arondată și sub controlul noii echipe românești din care sacerdotul Urzică făcea parte. De asemenea, a fost implicat activ ca vicepreședinte al Consiliului Național în rezolvarea situației critice a existenței orașului din perspectiva multiplelor probleme administrative. Pot fi inserate aici acțiunile de a preluare a magazinelor și prăvăliilor din cuprinsul urbei Unirii sub autoritatea proprie românească nou instituită, pentru prevenirea actelor de speculă, pentru înlăturarea mitralierelor și desființarea serviciului de jandarmerie maghiară (faimoșii jandarmi unguri cu pene de cocoș la pălărie *Magyar Királyi Csendőrség*). În același cadru, a fost luată hotărârea arendării pământului arabil, realizarea cu seriozitate și fidelitate a recensământului locuitorilor din Alba–Iulia și comitatul Alba Inferioară, suprimarea acțiunilor anarhice și înapoierea bunurilor care au fost prădate, cu precădere a actelor de jaf săvârșite de trupele aflate în retragere[47]. O atenție deosebită a fost acordată combaterii propagandei antiunioniste și organizării consiliilor și gărzilor naționale române pe teritoriul acestui comitat[48].

---

[44] *Șematismul veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane Greco–Catolice Române de Alba–Iulia și Făgăraș Pe Anul 1932*, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic Greco–Catolic, 1932, p. 55. În proximitatea bisericii parohiale se aflã și casa parohială/fostul sediul protopopesc al protopopiatului unit Alba, aflată astăzi, în luna octombrie a anului 2023, ca diferend patrimonial între comunitatea greco–catolică și cea ortodoxă, pe rolul Înaltei Curți de Casație și Justiție a României.

[45] „*La adunare vor lua parte: 1.Episcopii români din Ungaria și Transilvania, – 2. toți protopopii în funcțiune ai celor două confesiuni românești...*”, Vezi, *Marea Adunare Națională întrunită la Alba–Iulia la 1 Decemvrie 1918, Acte și Documente*, f. l, f. a., p. 19. Aceasta este explicația faptului că numele lui poate fi regăsit între cele ale celor o sută douăzeci și nouă de protopopi români dintre cei o mie două sute douăzeci și opt de delegați aleși participanți la evenimentele istorice din cetatea Bălgradului.

[46] A existat și un al doilea manifest cu titulatură identică, semnat de părintele Vasile Urzică în anul 1933.

[47] S.J.A.A.N., Fond Consiliul Național Român Alba-Iulia, inventar nr. 72, dosar 6, f. 1–2. *Ibidem*, dosar 8, f. 1–2; dosar 16, f. 1; dosar 18, f. 1.

[48] *Ibidem*, dosar 15, f. 1–2. Vezi și Viorica Lascu, Marcel Știrban (editori), *Consiliul Național Român din Blaj*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987, p. 46–47.

Vicepreședinte al Consiliului Național Român din Alba–Iulia[49], părintele protopop greco–catolic Vasile Urzică, secondat de sublocotenentul Ovidiu Gritta, comandant al grupei I a Legiunii Naționale românești din *orașul de jos*, în fruntea gărzii de onoare, a primit protocolar[50] și a condus la saloanele Hotelului Hungaria (devenit mai târziu Dacia[51]) din Cetatea Unirii, în ziua de vineri, 28.11.1918, o parte a reprezentaților nației române ajunși cu trenul de seară *orele 5 d. a.* În grup se regăseau Preasfințiții Episcopi Ignatie Ioan Papp al Aradului și *locum*–ul *Tenens* al Sibiului și Dr. Elie Miron Cristea, Episcopul Caransebeșului, precum și fruntașii politici ardeleni: Dr. Ștefan Cicio–Pop, Vasile Goldiș, Dr. Aurel Lazar, Vasile Damian ș.a., care veneau de la Arad. În sala pătrată a hotelului mai sus menționat, Vasile Urzică a adresat cuvântul de bun venit înalților oaspeți[52]. Totodată, se cuvine inserat aici amănuntul că ambii protopopi ai populației românești au colaborat ireproșabil, alcătuind o echipă devotată care a acționat cert în slujba nobilei cauze comune a nației valahe, atât de mult oprimate până atunci în Ardeal. Astfel, în această stare emulativă generalizată, având și acordul de principiu al protopopului român ortodox Ioan Teculescu[53],

---

[49] A fost constituit la data de 04.11.1918 în următoarea componență (profesional structurată): președinte a fost ales protopopul ortodox român Ioan Teculescu, iar confratele său, protopopul român unit a fost desemnat vicepreședinte. Al treilea cleric devenit membru al comitetului a fost preotul ortodox Florian Rusan, care, câțiva ani mai târziu, a devenit administrator al Protopopiatului Ortodox din Alba–Iulia. Cel mai numeros grup îl constituiau avocații: dr. Zaharia Muntean, dr. Camil Velican, care din data de 20.11.1918 a devenit primar al orașului, dr. Ioan Marciac, dr. Rubin Patiția, dr. Ioan Colbazi și Marius Străjan, avocat stagiar. Peste o săptămână avea să li se alăture, proaspăt întors de pe front, dr. Ioan Pop, președinte al organizației locale a Partidului Național Român, cel care a devenit ulterior primul prefect al județului Alba, din 11.01.1919. Urmau medicul uman, dr. Alexandru Fodor, și farmacistul Virgil Vlad, primul farmacist român al Alba–Iuliei și tânărul Horea Teculescu, fiul președintelui consiliului, student la Litere.

[50] Primire ce impunea inclusiv ceremonialul dării onorului militar pe peronul gării din Alba–Iulia.

[51] Clădirea, edificată la 1887, era monumentală și inconfundabilă atunci. Se remarca printr-o fațadă neoclasică, fiind probabil cea mai masivă clădire la acea vreme în „*orașul de jos*".A fost dinamitat în anii optzeci spre a face loc ansamblului de blocuri ale centrului civic al Alba–Iuliei.

[52] *Biserica și Școala*, anul XLII, nr. 48 din 8 decembrie 1918, p. 1–2. Publicația eparhiei ortodoxe a Aradului nu face referiri decât la aspectul că delegația arhiereilor români uniți: „*P. S. L. Dr. Demetriu Radu, Dr. Traían Frențiu, Dr. luliu Hosu și vicarul Dr. Vasilie Suciu*" au ajuns la Alba–Iulia cu trenul de la Teiuș. Aceștia, după relatările revistei blăjene *Unirea*, au ajuns sâmbăta, următoarea zi, în Alba–Iulia.

[53] Născut la data de 01.11.1865 în localitatea Covasna–Voinești, din părinții Matei și Paraschiva. În perioada cuprinsă între anii 1872–1877 a urmat școala primară confesională din Covasna–Voinești. A finalizat cursurile liceale ale cunoscutului liceu confesional greco–oriental românesc „*Andrei Șaguna*" din Brașov (1877–1885), cu examen de maturitate susținut în anul 1885. Între 1885–1888 a urmat cursurile Institutului Teologic ortodox de la Sibiu (*Seminarul Andreian*). După un scurt interval de timp, în perioada cuprinsă între 1888–1891, a fost învățător la școala din localitatea Râșnov, județul Brașov. În anul 1891, dascălul Ioan Teculescu s-a căsătorit cu domnișoara Eliza Comăscu, fiica preotului Iosif Comănescu din Codlea. Hirotonit preot, a funcționat în aceeași localitate timp de zece ani (între 1891–1901). Din anul 1901 a devenit protopopul ortodox român al Alba–Iuliei până în anul 1922. Din păcate, o cruntă lovitură în planul vieții sale familiale a survenit în anul 1909. Părintele protopop Ioan Teculescu a rămas văduv cu șapte copii (patru fete și trei feciori), ca urmare a decesului soției sale. Ca protopop al locului, împreună cu părintele Vasile Urzică, confratele unit, s-a implicat în buna derulare a evenimentelor legate de momentul 1 Decembrie 1918. A fost călugărit

protopopul unit al urbei, părintele Vasile Urzică a putut asuma calitatea de garant istoric al siguranței acelui areal geografic. De pe această poziție a creditat ferm că lucrările Marii Adunări Naționale de la Alba–Iulia se puteau desfășura în bune condiții, în pofida circumstanțelor excepționale ale momentului respectiv[54].

Însă, ceea ce inițial se prefigura a fi numai o a doua simplă etapă tranzitorie a traseului pribegiei părintelui protopop Vasile Urzică, momentul Alba–Iulia, s-a prelungit mai bine de două decenii, până la data de 30.06.1942, când, din perspectivă strictă a proiecției administrative, pe acest palier s-a înregistrat actul pensionării venerabilului sacerdot[55]. Bunul renume, configurat de-a lungul întregii perioade de derulare a mandatului protopopesc și împlinirea misiunii sacerdotale conștiincios, calitatea umană deosebită, probitatea, empatia[56], tactul și implicarea în *„viața Cetății”* au fost recunoscute. Iar faima dobândită din perspectiva calității de participant activ în procesul realizării desăvârșirii procesului unității naționale a românilor, având în vedere că fusese, așa cum am arătat anterior, unul dintre activii și implicații vicepreședinți ai Consiliului Național Român structura locală din Alba–Iulia (între anii 1918–1919), l-a propulsat apoi pe scena vieții politice a realităților românești reorientate pe făgașul nou al României Mari după stingerea văpăii primului război mondial. Împrejurările i-au facilitat dobândirea calității de membru al Partidului Național Român (în perioada dintre 1918–1920). Pe parcursul perioadei interbelice se constată că părintele Vasile Urzică a fost implicat în majoritatea evenimentelor și proiectelor de anvergură, conexe susținerii mutațiilor socio-politice și economice la nivelul societății românești în accepțiunea noii lor configurații imprimate la 1 Decembrie 1918.

Mai apoi, cumulurile sale în experiența politică dobândită în timp i-a asigurat, odată cu trecerea anilor, de mai multe ori și în diferite etape statutul de parlamentar. Primul mandat deținut ca om politic, de pe poziția de membru al Parlamentului

---

la data de 18.03.1923, în ambientul istoric al mănăstirii Hodoș–Bodrog. A primit numele monahal Justinian devenind, totodată, starețul mănăstirii. Între 10.04.1923–17.12.1924 părintele Justinian Teculescu a deținut demnitatea de Episcop al armatei române cu titulatura *de Alba–Iulia*. A rămas cunoscut astfel ca primul episcop înscăunat în funcțiunea de Inspector al clerului militar, cu gradul de general de brigadă asimilat. Ulterior, din ziua de 20.12.1924 până la decesul survenit la data de 16.07.1932 a fost episcopul Cetății Albe–Ismail. Mormântul său se găsește în cimitirul vechii bisericuțe ortodoxe din Covasna–Voinești, alături cel al părinților lui.

[54] Nicolae Josan, *Ziarul „Alba–Iulia”. Organ al proclamării unității naționale*, în Almanahul „*Tribuna*”, 1979, Cluj-Napoca, 1978, p. 120–121.

[55] ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. MI 37769/Sibiu, nota Direcției de Securitate Dumbrăveni, nr. 115/2307 din 20.11.1950, f. 2, 3.

[56] A deținut statutul de *membru de seamă* (ales pe viață) în toate comitetele locale de conducere ale Despărțământului Astrei din Alba–Iulia, de-a lungul întregii sale păstoriri, ca paroh și protopop. În respectivele circumstanțe a participat la reactivarea acestei structuri a Asociațiunii Transilvane din Alba–Iulia (04.07.1919 sub președinția lui Vasile Goldiș–11.071920, apoi sub președinția protopopului, ulterior primul episcop al Armatei Ioan/Justinian Teculescu) și a fost membru fondator al Despărțământului central județean Alba al Astrei (21.12.1926). De asemenea, a fost membru al Asociației Generale a Românilor Uniți, până la momentul desființării ei, în toamna fatidicului an 1948.

României a fost cel de senator al ținutului natal al Ciucului – reprezentant al circumscripției Gheorghieni, în urma celui de-al doilea tur de scrutin, proces electiv cunoscut în epocă sub apelativul de „*alegerea restrânsă*" (1919–1920)[57]. Totodată, în respectiva conjunctură a devenit membru al Partidului Poporului. Din această poziție a fost reales parlamentar, de această dată ca deputat de Ciuc (între anii 1920–1922). Operând reorientarea din perspectiva laturii apartenenței politice s-a îndreptat spre nou apărutul actor politic al acelui timp istoric, Partidul Național Țărănesc[58]. După cum se știe, această nouă, dar viguroasă formațiune, care-i reunea pe majoritatea fruntașilor politici ardeleni cu elemente politice din Vechiul Regat atrăgea evident prin programul politic asumat, ca alternativă a variantei liberale cea mai mare parte a perioadei interbelice. Astfel, intrat în siajul politic indus vieții politice românești postbelice de carismaticul lider dr. Iuliu Maniu, fostul avocat al Mitropoliei, legat prin multe fire invizibile empatice de lumea Blajului, părintele protopop Vasile Urzică a devenit membru al Partidului Național Țărănesc. Mișcarea i-a oferit ocazia îndeplinirii mandatului de senator de Alba pe durata a trei legislaturi: între anii 1927–1928 și 1931–1932, respectiv între 1931–1935.

Spre exemplificarea atitudinii dedicate cu tot devotamentul interesului românesc în noua configurație post Trianon, asumată fără ezitare de părintele Vasile Urzică, trebuie semnalat că a fost implicat, printre altele, și în majoritatea activităților organizate sub egida Ligii Antirevizioniste Române, Filiala din Alba. Din această perspectivă, o atenție aparte are ziua de 28.05.1933. Importanța este dată de participarea părintelui protopop greco-catolic al Alba–Iulia Vasile Urzică la lucrările reuniunii în ale cărei dezbateri a fost elaborat materialul al cărui conținut constituie programul antirevizionist clar definit. Practic, semnătura părintelui Urzică se identifică alături semnăturilor notabilităților urbei: cea a prefectului județului Alba, cele ale reprezentanții Uniunii (Foștilor) Voluntarilor Români, Filiala Alba, Inspectoratul Școlar Județean Alba și cele ale membrilor Despărțământului central județean Alba al Astrei[59]. Diseminarea documentului a aparținut secretariatului despărțământului alba–iulian. În esență, utilizând o bine-cunoscută sintagmă anterioară cu energizantul apelativ „*Frați români*", materialul îi invita atât pe locuitorii orașului cât și pe aceia din zonele adiacente „*la o mare adunare la Alba Iulia, Duminecă, 28 Maiu a.c. orele 11 a.m.*". Semnat câteva zile înainte, pe data de 21.05.1933, documentul era structurat pe trei direcții proiective. În prima latură, semnatarii asumau cu fermitate obligația de a nu

---

[57] Alexandru Radu și Camelia Runceanu (coordonatori), *1919 – primele alegeri parlamentare din România Mare*, București, Monitorul Oficial, 2019, p. 512.

[58] Format, la data de 10.10.1926, din fuziunea a două forțe politice: Partidul Național Român din Transilvania (al cărui lider inconfundabil rămăsese omul politic Iuliu Maniu) și Partidul Țărănesc (mișcare politică viguroasă a unei părți a intelectualității sătești din Vechiul Regat, aflat sub conducerea lui Ion Mihalache, cel care era și fondator).

[59] Muzeul Național al Unirii din Alba–Iulia (M.N.U.A.I.), Fond „*Astra*" Alba–Iulia, dosar 3.103, nr. 126, 128. *Ibidem*, dosar 3.104, nr. 92.

ceda niciun petec de pământ românesc, indiferent de contextul și convulsiunile situației internațională care puteau surveni, afectând în vreun fel interesele ori existența țării. Totodată, din perspectiva celei de-a doua laturi a chemării, semnatarii documentului se angajau să apere cu propria viață elementele definitorii specifice românității din Transilvania: pământul, limba, legea și religia românească[60], dar și stăpânirea neamului românesc și a Casei Regale a României asupra ținuturilor românești. Prin al treilea punct, se făcea trimitere la activitatea voluntarilor români insuflați de eroismul faptelor de arme din perioada Marelui Război, care, în accepțiunea semnatarilor, erau inspirate de acțiunea curajoasă, inconfundabilă, dar premonitorie a voievodului unificator al teritoriilor românești din anul 1600. Finalmente, documentul avea caracter de *legat*. Semnatarii asumau responsabilitatea cunoașterii detaliate a obligațiilor și a misiunii care le incumba, dacă situația o va impune în perspectivă[61].

La momentul stabilit, în data de 28.05.1933, din logia primăriei municipiului Alba–Iulia, o seamă de oratori faimoși ai vremii au electrizat prin discursurile susținute gruparea românilor veniți în orașul Unirii din comunele adiacente, dar și din legendara Țară a Moților. Între cei care au impresionat mulțimea era și părintele protopop Vasile Urzică. A prezentat atunci mesajul ferm al Bisericii Române Unite și al protopopiatului în fruntea căruia se regăsea în acele timpuri. Asigura ferm publicul că românii greco-catolici din România și cei din Alba rămâneau pe mai departe loiali statului român și printre primii susținători ai integrității teritoriale a României, în mod particular ai Ardealului, Banatului și Bucovinei, ca provincii ale statului român[62]. Dar succesiunea evenimentelor a avut un alt curs. Începutul celui de-al doilea război mondial, pierderile teritoriale pe care România le-a suferit, succesiunea în cascadă a unor regimuri politice de inspirație totalitară deveneau realități dramatice într-o altă formă ori configurație față de idealurile și dezideratele pentru care se ostenise venerabilul protopop Urzică. Iar retragerea lui în pensie s-a produs în vremea în care țara fusese antrenată într-o aventuroasă și riscantă campanie

[60] Fără îndoială că, spre deosebire de realitatea nefirească și fals „*modestă*” a prezentului, în acel timp istoric respectiva formula se raporta, potrivit prevederilor Constituției din 1923, atât la Biserica Ortodoxă Română cât și la Biserica Română Unită cu Roma, Greco–Catolică, definite de Legea Fundamentală a statului ca *Biserici Românești*.

[61] M.N.U.A.I., Fond „*Astra*” Alba Iulia, dosar 3.104, nr. 92, dosar 3.109, nr. 1. Vezi, în acest sens, și Valer Moga, *Despărțământul Alba–Iulia al Astrei (1918–1948)*, în *Apulum*, XXXI, 1994, p. 463–464. Printre semnatarii documentului apar menționați: dr. Romulus Boca, notar public în Alba–Iulia, președinte al Despărțământului central Județean al Astrei din județul Alba, dr. Ion Baltariu, notar public în Aiud, președintele Uniunii Foștilor Voluntari Români, avocatul dr. Camil Velican, senator liberal în Parlamentul României Mari, avocatul dr. Zaharie Muntean din Alba–Iulia, protopopul ortodox român Alexandru Baba și cel greco-catolic român Vasile Urzică. Figurează, de asemenea, și o serie de notabilități locale precum profesorul Eugen Hulea, vicepreședinte al Ligii Antirevizioniste Române, Filiala Alba, director al Liceului „*Mihai Viteazul*” din Alba–Iulia, profesorul Virgil Cucuiu, cadru didactic al aceleiași școli emblematice a orașului, precum și profesorul Leonte Opriș, directorul nou înființatului atunci Muzeu Național al Unirii din Alba–Iulia.

[62] M.N.U.A.I., Fond „*Astra*” Alba Iulia, dosar 90, 94–96, 100.

militară alături de Germania nazistă contra celuilalt pericol totalitar al respectivului timp istoric, bolșevismul, care va inunda în cele din urmă țara precum și o bună parte din spațiul bătrânului continent european.

În finalul acestei prezentări ar mai fi de spus că, ajuns la amurgul vieții, cu Biserica scoasă în afara legii, retras la Dumbrăveni, nu a trădat niciun moment jurământul sacerdotal făcut la începutul misiunii sale. Nu a *revenit la ortodoxie*, chiar dacă acest refuz i-a cauzat mari neplăceri, între cele mai evidente fiind stricta supraveghere practicată de lucrătorii și colaboratorii organelor de Securitate a statului. Prin intermediul vigilenței acestor vajnici slujitori ai *regimului de largă democrație populară* ne-au parvenit detalii importate ale vieții în pensie a preotului Vasile Urzică. Astfel aflăm, spre exemplu, că și el, asemenea celuilalt confrate, își ducea existența greu, la limita subzistenței, traiul cotidian fiindu-i marcat de privațiuni lesne sesizabile, dat fiind faptul că avea „*o pensie de 3.540 lei*”[63]. Cel mai important detaliu însă consider a fi aspectul că „*oficia slujbe clandestine, vinerea*”[64], conștient cu siguranță că se expunea riscului de a fi arestat și deferit noii justiții a clasei muncitoare, ca oficiant al unui cult scos în afara legii. Darul Domnului, pe care alții greu l-ar fi înțeles, s-a arătat prin mulțimea anilor pe care-i trăise și-i oferise cu toată dăruirea și priceperea ca jertfă a credinței trăite în manieră proprie.

Venerabilul sacerdot și brav fiu al nației sale, pe care o servise cu abnegație de-a lungul existenței sale, a trecut la cele veșnice având impresionanta vârstă de nouăzeci și opt de ani.

---

[63] ACNSAS, dosar Fond Informativ, nr. MI 37769/Sibiu, notă a Direcției de Securitate Dumbrăveni din 19.11.1950, f. 2.

[64] *Ibidem*, nota Direcției de Securitate Dumbrăveni, nr. 13/2730 din 04.01.1951. Acribia instrumentelor poliției politice reținea detaliat până și forma de stipendiere a slujbelor clandestine oficiate de părintele Vasile Urzică: „*vin, făină pentru paus și 100 de lei*”.

Autenticitatea Botezului cu Duhul Sfânt în Biserica Primară și în Contemporaneitate

Caleb Otniel Traian NECHIFOR*

The Authenticity of the Baptism of the Holy Spirit in the Early Church and Today. It is unanimously accepted that the Holy Spirit is not just a divine influence, but is God. His works in the life of every believer, both in those of the early Church and in those of contemporaneity are; rebirth, repentance, sanctification and baptism with the Holy Spirit. In this article, we propose to briefly define the baptism with the Holy Spirit, to highlight the ways in which it was received by the first Christians and what are the purposes of the Baptism with the Holy Spirit both in the Church of the first century and in the contemporary one.

Keywords: Baptism, Holy Spirit, The promise, The Holy Spirit in the early Church, *The Holy Spirit* in the contemporary Church.

Introducere

Duhul Sfânt nu e doar o putere sau o influență a lui Dumnezeu, ci El e o Ființă, asemenea lui Dumnezeu Tatăl și lui Dumnezeu Fiul.

Duhul Sfânt, deși uneori s-a manifestat vizibil prin mai multe simboluri[1], totuși, Biblia îl prezintă clar ca o Persoană[2] divină[3]. Duhul Sfânt în cadrul Bisericii primare și, evident, și în contemporaneitate, a realizat și continuă să realizeze patru lucrări principale în viața credinciosului, și anume: pocăința, nașterea din nou, sfințirea și botezul cu Duhul Sfânt.

---

* prof. dr. la Liceul Teoretic Creștin „Pro Deo” din Cluj-Napoca; pastor la Biserica Penticostală „Betania” din Cluj-Napoca, Email: calebnechifor@yahoo.com

1 Dintre aceste simboluri amintim: Foc (Fapte 2:3; Exod 3:2; 13:21); Porumbel (Luca 3:21–22); Vântul (Ioan 3:8; Ezec. 37:9); Apa (Ioan 7:37–39; Ezec. 36:25; Ezec. 47:1–12); Ulei (untdelemn – Zah. 4:1–6)

2 Amintim pe scurt că Duhul Sfânt e o *Persoană* deoarece are: 1) *Sentimente*: deține o dragoste specifică (Rom . 15:30); poate fi întristat (Efes. 4:30); omul i se poate împotrivi (Fapte 7:51); poate fi batjocorit (Ev. 10:29) sau blamat (Mat. 12:31) și chiar mințit (Fapte 5:3); 2) *Rațiune*: Îndrumă (Fapte 8:29); Cercetează (1Cor. 2:10; Is. 11:2; Efes. 1:17); Îmbărbătează (Fapte 4:31); Dovedește (Ioan 16:7–8); Ajută (Rom. 8:26); Mărturisește (Ioan 15:26); Învață (Ioan 14:26; 1Cor. 13:2) și 3) *Voință*: Deține o voință proprie (1Cor. 12:11); Face mărturisiri (Ioan 15:26; Rom. 8:16; Gal. 4:6; Vorbește (Apoc. 2:7); Poruncește (Fapte 16:6,7); Sfințește (Rom.15:16); Mijlocește (Rom. 8:26).

3 Dumnezeirea Duhului Sfânt e demonstrată și prin următoarele argumente biblice: Duhul Sfânt e așezat alături de Tatăl și de Fiul *în formula de botez* (Mat. 28:19) și în *formula de binecuvântare* (2Cor. 13:14); *Duhul Sfânt este omnipotent* (Gen. 1:2; Ps. 104:30); *omniscient* (Is. 40:13,14;1Cor. 2:10); *omniprezent* (Ps. 139:7) și *veșnic* (Ev. 9:14).

Având în vedere spațiul restrâns al prezentului articol, ne vom rezuma a descrie botezul cu Duhul Sfânt ca pe lucrare specifică a Duhului Sfânt în viața credinciosului.

1. Definirea botezului cu Duhul Sfânt

Mai întâi, să observăm că, pentru lucrarea Duhului Sfânt prin botez sunt folosite în Biblie cel puțin opt[4] concepte distincte și anume: „turnarea/vărsarea Duhului Sfânt", „pogorârea/coborârea Duhului Sfânt", „botezul cu Duhul Sfânt", „darul Duhului Sfânt", „făgăduința Duhului Sfânt", „umplerea cu Duhul Sfânt", „îmbrăcarea cu putere de sus" și „primirea Duhului Sfânt". Sintetizând mesajul transmis prin cele 8 concepte de mai sus, putem defini botezul cu Duhul Sfânt ca fiind darul lui Dumnezeu[5], respectiv făgăduința Tatălui[6].

Mai apoi, parcurgând toate pasajele ce descriu maniera în care primii creștini au fost botezați cu Duhul Sfânt, putem afirma că botezul cu Duhul Sfânt în toate contextele s-a remarcat ca o experiență bine fixată în timp, de factură supranaturală și care a venit întotdeauna după nașterea din nou și după convertirea omului. Se impune a sublinia că botezul cu Duhul Sfânt e distinct de nașterea din nou, pocăință, sfințire și convertire. De asemenea, botezul cu Duhul Sfânt, deși e primit doar de creștinul care în prealabil a fost născut din nou, convertit, totuși, niciodată nu se constituie ca o consecință imediată și nemijlocită a nașterii din nou și nici a convertirii. Mai mult, botezul cu Duhul Sfânt și botezul în apă nu e unul și același lucru, nici nu au loc deodată și nici nu e unul consecința celuilalt, ba chiar există posibilitatea ca un om să fie botezat cu Duhul Sfânt chiar înainte de a fi botezat în apă. Botezul cu Duhul Sfânt are drept semn evident vorbirea în alte limbi, ca rugăciune privată a credinciosului.

2. Scopul botezului cu Duhul Sfânt

Odată ce am definit pe scurt botezul cu Duhul Sfânt, în continuare vom aminti câteva dintre cele mai relevante scopuri pentru care un creștin e botezat de Duhul Sfânt. Mai întâi, să observăm că scopul primar al botezului cu Duhul Sfânt a fost acela de împuternicire. Odată cu botezul cu Duhul Sfânt, creștinul e umplut cu

---

[4] Pentru o descriere detaliată a acestor concepte privitoare la Botezul cu Duhul Sfânt recomandăm articolul: Nechifor, Caleb Otniel Traian, „The Biblical Terminology Related to Baptism with the Holy Spirit in the Books of Luke through Acts" în *Sacra Scripta* (I/2022), Cluj-Napoca, ISSN 1584–7624, http://sacrascripta.reviste.ubbcluj.ro/sacrascripta2022.php, pp. 51–66. (Accesat la data de 05.10.2023)

[5] Terminologie utilizată în Fapte 2:38; 5:32 și prin intermediul căreia ni se evidențiază faptul că nu este un merit al omului, ci acesta se oferă gratuit, numai prin Harul lui Dumnezeu.

[6] Inițiativa acestei lucrări este a lui Dumnezeu, nu a omului, El fiind direct interesat de a-și ține promisiunea față de cei ce-L ascultă.

putere pentru a putea fi un mărturisitor al Domnului Isus Hristos, atât prin viața lui nouă (în Hristos), cât și prin cuvântul plin de autoritate pe care îl va rosti (Fapte 1:8)[7]. Mai apoi, botezul cu Duhul Sfânt e ușa de intrare înspre darurile duhovnicești. Primirea darurilor duhovnicești[8] supranaturale este condiționată de primirea botezului cu Duhul Sfânt în prealabil.

Un alt scop al botezului Duhul Sfânt în viața credinciosului e acela de a-l sfinți pe credincios, de a-l susține pe acesta, în vederea trăirii unei vieți curate și pentru a putea birui întăriturile firii sale pământești prin promovarea iubirii active, manifestate față de Dumnezeu, de membrii bisericii și chiar față de cei neconvertiți.

Un alt scop al botezului cu Duhul Sfânt e capacitarea credinciosului cu putere constantă pentru a-și putea „duce mântuirea până la capăt" (Fil. 2:12; 2Cor. 7:1; Fapte 2:42–43; Rom. 5:5).

Ultimul scop pe care îl amintim e acela de a-l echipa duhovnicește pentru a putea avea o convorbire directă cu Dumnezeu. Această convorbire secretă cu Dumnezeu are loc prin Duhul Sfânt, prin vorbirea în alte limbi. Sfântul apostol Pavel afirmă clar: „în adevăr, cine vorbește în altă limbă nu vorbește oamenilor, ci lui Dumnezeu; căci nimeni nu-l înțelege și, cu duhul, el spune taine." (1Cor. 14:2; 14:15–17; Rom. 8:26–27).

În continuare, vom supune unei analize succinte toate cele cinci pasaje biblice din Faptele apostolilor care descriu botezul cu Sfânt pentru a vedea modul în care s-a primit Duhul Sfânt în Biserica primară și pentru a evidenția niște principii directoare pentru modul în care se primește Duhul Sfânt și în ziua de azi.

---

7 Sunt și alte pasaje biblice care confirmă acest scop al Duhului îndeplinit în Biserica primară, dintre care amintim: „dar rămâneți în cetate până veți fi îmbrăcați cu putere de sus." (Luca 24:45–49); „După ce s-au rugat ei, s-a cutremurat locul unde erau adunați; toți s-au umplut de Duhul Sfânt și vesteau Cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală. (Fapte 4:31)

8 Darurile Duhului Sfânt sunt descrise detaliat în 1Cor. 12. Aceste nouă daruri pot fi clasificate după cum urmează în: *Daruri de descoperire* (sau iluminare): darul vorbirii despre înțelepciune (este o rostire supranaturală a unui mesaj specific, dat de Duhul Sfânt, într-un moment specific și are de-a face în special cu viitorul omului); darul vorbirii despre cunoștință (o rostire inspirată de Duhul Sfânt prin care se descoperă ceva ascuns din trecutul sau prezentul cuiva); darul deosebirii duhurilor (e darul spiritual prin intermediul căruia Duhul Sfânt discerne sursa spirituală (duhul) din care vine un mesaj, o descoperire, o învățătură sau activitatea unei persoane). *Daruri de putere*: darul credinței (este înzestrarea divină oferită credinciosului care se exprimă prin convingerea supranaturală că Dumnezeu va lucra în pofida tuturor contextelor nefavorabile); darul tămăduirilor (e capacitatea supranaturală de a-i vindeca pe cei bolnavi de suferințe fizice, psihice, emoționale sau sufletești); darul de a face minuni (este o înzestrare cu puteri supranaturale venite de la Dumnezeu peste un credincios, puteri prin care sunt făcute minuni în numele Domnului). *Daruri de inspirație*: darul prorociei (este darul prin care un credincios este inspirat supranatural de către Duhul Sfânt să vorbească oamenilor în Numele Domnului. Prorocia poate fi: kerigmatică; vizionară; auditivă; glosolalică; prin gestică); Darul felurite lor limbi (înzestrarea divină de a vorbi, de a te închina sau de a te ruga într-o limbă necunoscută); Darul tălmăcirii limbilor (înzestrarea divină prin care se primește în duhul nostru înțelesul unei vorbiri în limbi și prin care se aduce la cunoștința bisericii semnificația mesajului).

3. Primirea Duhului Sfânt în Biserica primară

Referindu-ne la primirea Duhului în Biserica primară (și implicit astăzi pentru că principiile nu s-au schimbat), trebuie să studiem cele cinci contexte diferite pe care le relatează cartea Faptelor Apostolilor: prima revărsare a Duhului Sfânt (Fapte 2:38), primirea Duhului Sfânt de către Samariteni (Fapte 8:4–25), întoarcerea și primirea Duhului de către Saul (Fapte 9:12,17), convertirea sutașului roman Corneliu și primirea Duhului Sfânt de către Neamuri (Fapte 10) și primirea Duhului în cazul ucenicilor din Efes (Fapte 19:1–6).

În continuare, datorită spațiului restrâns al prezentului articol ne vom referi la patru contexte din cele cinci, și anume: Botezul cu Duhul Sfânt la Cincizecime, în Samaria, în dreptul lui Saul din Tars și în cazul din Efes.

3.1. Prima revărsare a Duhului Sfânt – Fapte 2:38

În acest verset ne este relatată reacția evreilor la pogorârea Duhului. Ei, după ce au fost „străpunși în inimă", au venit la Petru și la ceilalți apostoli și i-au întrebat: „Fraților, ce să facem?" Răspunsul la această întrebare nu constituie altceva decât prezentarea *condițiilor* necesare pentru primirea botezului cu Duhul Sfânt. Apostolul Petru spune în versetul 38 că pocăința și botezul în apă sunt condiții pentru primirea botezului cu Duhul Sfânt. Prin pocăință, Petru, în acest caz, vrea să descrie modul de schimbare al minții (căința, regretarea păcatelor înfăptuite și îndepărtarea de acest mod de viață), iar prin botez, exteriorizarea acestei schimbări lăuntrice.

O altă condiție pentru primirea botezului cu Duhul Sfânt, chiar dacă aceasta nu este exprimată explicit în acest verset, este credința, care trebuie văzută atât la baza pocăinței, cât și la baza botezului. John Wesley[9] scria: „Duhul Sfânt se naște într-o viață trăită în credință."

Credința, pocăința și botezul în apă sunt elemente constitutive ale convertirii și inițierii în creștinism, credința și pocăința aparținând fazei convertirii, iar botezul fiind ritualul de intrare în creștinism. Legat de relația dintre botezul în apă și primirea Duhului, trebuie să specificăm că nici în Fapte 2:38 și nici într-un alt pasaj din Biblie nu ni se spune că botezul trebuie înțeles ca un *locaș* pentru primirea Duhului sau că botezul cu Duhul Sfânt este o consecință automată a botezului în apă.[10] Trandafir Șandru scria că botezul cu Duhul Sfânt este o continuare a lucrării de la convertire și naștere din nou.[11] Tot Trandafir Șandru spunea că deosebirea dintre botezul în apa și botezul cu Duhul Sfânt este că la botezul în apă noi mărturisim

[9] John Wesley, *The Holy Spirit and Power*, Editura Bridge-Logos, Gainesville, Florida, 2003, p. 29.
[10] John F. Tipei, *Duhul Sfânt- o teologie biblică din perspectivă penticostală*, Editura Metanoia, Oradea, 2003, p. 205.
[11] Trandafir Șandru, *Doctrinele biblice ale bisericii*, București, 1989, p. 242.

despre Domnul, iar la botezul cu Duhul Sfânt, Domnul mărturisește despre noi (Fapte 15:8; Efes. 1:13,14).[12]

3.1.1. Ordinea cronologică a primirii celor două botezuri

Problema care se ridică în acest context este următoarea: întotdeauna botezul cu Duhul Sfânt trebuie să fie precedat de botezul în apă? Exemplul din casa lui Corneliu (Fapte 10), ne spune că botezul în apă poate să fie făcut și după ce ai fost botezat cu Duhul Sfânt. Apostolul Luca ne relatează că cei care erau adunați în acel loc, în timp ce ascultau Cuvântul predicat de Petru, au crezut și au fost botezați cu Duhul Sfânt. Apostolul Petru (care credea atunci că Duhul este doar pentru evrei) a rămas uimit și a întrebat: „Se poate opri apa pentru aceștia care au primit Duhul Sfânt ca și noi?" Iar rezultatul a fost că toți au fost botezați în apă chiar în ziua aceea.

3.1.2. Condițiile primirii Duhului Sfânt

Luca (1:14) ne specifică despre cei care au fost adunați la sărbătoarea Rusaliilor în odaia de sus că ei „*stăruiau* cu un cuget în rugăciune și în cereri". Faptul că ei au stat acolo în odaia de sus după înălțare nu a fost altceva decât *ascultarea* poruncii Domnului Isus, care le-a spus „să nu se depărteze de Ierusalim, ci să aștepte acolo făgăduința Tatălui, „pe care", le-a zis El, „ați auzit-o de la Mine... nu după multe zile, veți fi botezați cu Duhul Sfânt" (1:4,5).[13] De asemenea, putem înțelege că stăruința este una din condițiile primirii Duhului și din ceea ce spunea chiar Domnul Isus în Luca 11:13, că „Tatăl vostru cel din ceruri va da Duhul Sfânt celor ce I-l *cer*!"

3.2. Primirea Duhului Sfânt de către Samariteni – Fapte 8:4–20

După mesajul evanghelistului Filip, samaritenii cred și sunt botezați în apă. Când apostolii din Ierusalim au aflat de mișcarea spirituală care a avut loc în Samaria, au hotărât să îi trimită pe Petru și Ioan la samariteni. Cei doi apostoli când au constatat că noii convertiți nu au primit Duhul Sfânt, ci doar au fost „botezați în Numele Domnului Isus ", „s-au rugat pentru ei ca să primească Duhul Sfânt".

Perioada dintre momentul botezării samaritenilor și momentul în care au primit Duhul Sfânt este foarte scurtă. Acest fapt ridică o problemă reală pentru cei care susțin că darul Duhului Sfânt este inclus în botez și că, implicit, are rolul de a-l integra pe noul convertit în biserică. La această problemă sunt oferite mai multe soluții.

Soluția prezentată de cercetătorii germani[14], și anume că, Luca a modificat tradiția orală despre Filip și Simon, introducându-i în mod artificial pe Petru și Ioan, trebuie respinsă pe motiv că este total neplauzibilă.

---

[12] Trandafir Șandru, *Lucrarea Duhului Sfânt*, Seminarul Teologic Penticostal București, 1991, p. 117.
[13] Ibidem*.*, p. 97.
[14] M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 17; E. Haenchen, *The Acts of the Apostoles:A Commentary*, Oxford, Basil Blackwell, 1971, pp. 305–308- apud Ioan Tipei, *Botezul creștin,* p. 53.

O altă explicație a întârzierii Duhului în Samaria este dată de cei care susțin că, din perspectiva lui Luca, Duhul este dăruit doar prin punerea mâinilor (apostolilor).[15] Această teză este infirmată în primul rând de alte pasaje din Fapte (9:17; 10:44).

James Dunn, în cadrul analizei acestui pasaj, nu insista asupra diferenței de timp dintre momentul botezului samaritenilor și momentul primirii Duhului, deoarece el afirmă că oricum botezul în apă nu are ca rezultat automat coborârea Duhului.[16] Ceea ce este important pentru integrarea neofitului în biserică este Duhul, nu ritualul.[17] Dunn are dreptate când afirmă că Luca nu descrie botezul ca pe un vehicul al Duhului ci, dimpotrivă separă cele două momente.[18]

O altă soluție la problema amintită este cea care prezintă o coborâre „tăcută" a Duhului asupra samaritenilor la botez și apoi dăruirea unor daruri charismatice prin punerea mâinilor apostolilor.[19] Argumentele prezentate în sprijinul acestei teorii sunt:

1) Expresia „mare bucurie" (pollh. cara.) din 8:8 este un argument că samaritenii au primit Duhul Sfânt la botez.[20]
2) Construcția nearticulată pneu/ma a;gion se referă la harismele Duhului, nu la Duhul Sfânt. Nici unul dintre aceste argumente nu au fundament. În primul rând, mare bucurie din 8:8 nu este cauzată de primirea Duhului, și nici nu poate fi numită „bucuria mântuirii". Din textul biblic se înțelege clar că în acest punct al misiunii lui Filip, samaritenii nu acceptaseră încă mesajul lui. Ei doar „ascultau", „vedeau" și „urmăreau cu mare atenție" ceea ce spunea Filip. După cum ne spune Luca, bucuria lor era generată de minunile făcute prin Filip.

În privința celui de-al doilea argument, după cum arată Dunn, nu se poate spune în mod clar că e vorba doar de charismele Duhului, și nu și de Duhul Sfânt.[21]

Așadar, cei care susțin că există o legătură strânsă între botezul în apă și cel cu Duhul Sfânt se confruntă cu o dificultate de neînvins. J. Dunn încearcă o soluție folosindu-se de argumentul că Duhul Sfânt aici are rolul de a-l integra pe noul credincios în biserică, însă, așa după cum afirmă J. Tipei, „face acest lucru efectuând mai degrabă o eisegeză a pasajului decât o exegeză."[22] Nu putem nega funcția soteriologică a Duhului Sfânt, pe care o are în general în convertire sau chiar înainte

[15] Lowther Clarke, *Confirmation or the Laying on of Hands*, pp.8–9, apud Dunn James, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism Today*, London, SCM Press, 1970, 53.
[16] Dunn, *op. cit.*, 99,102.
[17] *Ibid*., 91–92.
[18] Ioan Tipei, *Botezul creștin*- semnificațiile actului în Noul Testament, Oradea, Metanoia, 2004, 55.
[19] G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* , Paternoster Press, Exeter, Devon, U.K., 1973, 119.
[20] *Ibid*., 119.
[21] Dunn, *op.cit.,* 56.
[22] Ioan Tipei, *Botezul creștin*, 56.

de convertire, însă nu putem trece nici peste faptul că terminologia lui Luca în v. 14–17 nu se referă la integrarea samaritenilor în biserică.[23]

După cum afirmă și Oulton[24], utilizarea verbului evpipi,ptw (v. 16) cu privire la Duhul este un indiciu clar că se are în vedere Duhul care împuternicește. Acest verb nu este folosit niciodată pentru a indica lucrarea regeneratoarea a Duhului. Așadar Duhul care s-a coborât peste samariteni avea rol de împuternicire, nu de regenerare.

3.3. Botezul în apă al lui Saul – Fapte 9:12, 17

Pentru început am vrea să facem observația că punerea mâinilor de către Anania nu a avut nici o legătură sau influență asupra botezului lui Saul. Versetul 18 ne specifică clar că botezul în apă l-a realizat doar după ce a fost vindecat.

Problema momentului în care Saul a primit Duhul Sfânt nu este precizată clar în text, ceea ce ni se specifică este doar promisiunea umplerii cu Duhul Sfânt: „să îți capeți vedere și să te umpli de Duhul Sfânt". Se înțelege că Duhul Sfânt L-a primit înainte de punerea mâinilor, acum având parte de „umplere". Așadar, din nou se vede clar că botezul cu Duhul Sfânt nu se realizează odată cu botezul în apă.

Condițiile pe care a trebuit să le îndeplinească Saul pentru a fi botezat cu Duhul au fost o întâlnire personală cu Isus Hristos, ascultarea de care a dat dovadă mergând în cetate (9:6, 9), postul (9:9) și rugăciunea (9:11) pe care le-a făcut în timpul acestor trei zile. Toate acestea nu trebuie privite ca niște merite ale lui pentru care Dumnezeu i-a dat Duhul Sfânt, ci ca niște mijloace prin care el s-a apropiat de Dumnezeu, astfel fiind gata pentru a primi Duhul Sfânt.

3.4. Primirea Duhului de către ucenicii din Efes – Fapte 19: 1–6

Odată ce am demonstrat mai sus[25] că ucenicii din Efes erau creștini adevărați (că avuseseră parte de o convertire și de o pocăință reală), am vrea să vedem care este relația între botezul lor în apă și cel cu Duhul Sfânt. Prima întrebare a apostolului Pavel este: „Ați primit voi Duhul Sfânt când ați crezut?" Spre surprinderea lui, ei răspund că nici măcar nu au auzit că s-ar fi dat vreun Duh Sfânt. După ce aceşti creștini sunt botezați în Numele Domnului Isus, Pavel își pune mâinile peste ei, și aceştia primesc Duhul Sfânt. Chiar dacă în acest caz ca și la convertirea lui Saul botezul în apă și primirea Duhului sunt evenimente apropiate în timp, relația dintre ele trebuie percepută doar ca o legătură temporală, nu cauzală, deoarece Luca nu percepe primirea Duhului ca fiind un rezultat automat al botezului în apă.[26]

---

23 N.B.Stonehouse, *The Gift of the Holy Spirit*, în „Westminster Theological Journal", 13, 10 – apud Ioan Tipei, *Botezul creştin*, 56.
24 J.E.L. Oulton, *Holy Spirit*, în *Expository Times* 66, 238 – apud Ioan Tipei, *Botezul creştin, 56.*
25 Vezi mai sus, 17–18.
26 John F. Tipei, *Duhul Sfânt*, 239.

Revenind la rolul pe care l-a avut Duhul Sfânt în viața acestor creștini, putem afirma două posibilități, fie Duhul odată primit îl integrează pe cel care Îl primește în Biserică, fie Acesta vine peste creștin cu rolul de a-l împuternici în lucrare. Reinhold Ulonska spunea: „La Rusalii, Duhul Sfânt s-a coborât în lume, dar nu lumea a fost botezată cu Duhul Sfânt, ci numai cei care aveau deja mântuirea”.[27] Chiar dacă Isidor Mărtinică[28] spunea: „Originea Bisericii este legată de venirea Duhului”, privind la cazul ucenicilor din Fapte 19 suntem nevoiți să tragem o altă concluzie.

Problema care se ridică este următoarea: Dacă ucenicii din Efes erau deja convertiți aveau ei o credință deplină? În pasaj există doi factori care ne determină să răspundem negativ la această întrebare: 1) acești ucenici nu știau că „fusese dat un Duh Sfânt” și 2) ei nu fuseseră botezați „în Numele Domnului”. În continuare, vom analiza fiecare factor pentru a înțelege în ce măsură au influențat statutul de creștini al ucenicilor din Efes.

1) Răspunsul celor doisprezece la prima întrebare pusă de Pavel este: „Dar nici nu am auzit măcar că este un Duh Sfânt” (‘Αλλ’ ouvd eiv pneu//ma e;stion hvkou,samen- 19:2). Nu putem fi de acord cu ceea ce spunea Haenchen, când afirma că „Duhul Sfânt... le era total necunoscut ucenicilor din Efes.”[29] Prin răspunsul la întrebarea lui Pavel ucenicii vor să spună: „Noi nu am auzit că Duhul Sfânt [promis de Ioan] este [deja dat]”. Membrii acestui grup nu aveau cunoștință despre evoluția evenimentelor de la Cincizecime.

Vorbind de cele precizate anterior, și anume ceea ce a spus Ioan în legătură cu Duhul s-a împlinit, după promisiunea lui Isus, la Cincizecime. Promisiunea lui Isus avea în vedere o împuternicire pentru activitatea misionară. Așadar, putem spune că cei doisprezece ucenici de la Efes nu știau că această împuternicire promisă era deja o realitate. Această împuternicire nu are nimic de-a face cu convertirea lor; ea reprezintă un aspect suplimentar, care decurge din convertire.[30] Ucenicii primiseră iertare când au venit la credința în Hristos (pisteu,santej). În afară de aceasta, neajunsul de ordin intelectual nu era ceva care să le afecteze mântuirea. Învățătura despre acest aspect și împuternicirea care a urmat i-a adus la același nivel cu ceilalți creștini care trăiau o viață creștină deplină.

2) Ucenicii din Efes se convertiseră, dar nu fuseseră botezați „în Numele Domnului Isus”. Putem să spunem că erau creștini în acest caz? Studiul unor pasaje anterioare a arătat că în *Fapte* iertarea nu este legată de botez.[31] Iertarea este răspunsul lui Dumnezeu la credința cuiva. Cei doisprezece au credința în Isus înainte de venirea

---

[27] Reinhold Ulonska, *Darurile Duhului Sfânt în învățături și practici*, Editura Casa Scoalelor, 1983, 13.
[28] Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, Editura Gramar, București, 1996, 46.
[29] E. Haenchen, *op. cit.,* 553.
[30] Ioan Tipei, *Botezul creștin*, 73
[31] Dunn, *op. cit.*, 97.

lui Pavel (așa cum am demonstrat mai sus), deci ei se pocăiseră deja și avuseseră parte de iertare. Botezul le oferea ocazia să meargă dincolo de ceea experimentaseră deja, pentru a-și exprima public angajamentul fată de Hristos și pentru a se conforma învățăturilor apostolice (cf. Fapte 2:38).

Așadar, faptul că Luca îi descrie pe cei doisprezece ucenici ca fiind creștini are o dublă semnificație:

1) Între convertirea și botezul lor a existat o perioadă de timp considerabilă, poate chiar de câteva luni, de aceea botezul nu a realizat iertarea păcatelor, ci mai degrabă a experimentat acest fapt.
2) Duhul Sfânt pe care l-au primit ulterior nu a avut rolul de a-i integra în biserică. Acest fapt este determinat de doi factori: a) experiența primirii Duhului este destul de îndepărtată de experiența convertirii lor; b) manifestările prezente odată cu venirea Duhului peste ei sunt similare cu cele de la Cincizecime, din Samaria și Cezarea; ele trebuie percepute ca o împlinire a profeției din Ioel. Astfel, darul primit de ucenicii din Efes era o împuternicire, care îi echipa pentru a-și mărturisi eficient credința.[32]

Concluzii

În concluzie, Botezul cu Duhul Sfânt în biserică nu trebuie perceput ca fiind ceva opțional, dimpotrivă este un mijloc și un scop în sine în același timp, este seva care alimentează funcționarea bisericii, despre care cartea Faptele Apostolilor afirmă că se înmulțea cu ajutorul Duhului Sfânt. Fiecare credincios trebuie să fie împuternicit în lucrarea lui de către Duhul Sfânt, așa că, fiecare biserică locală trebuie să reconsidere acest segment.

[32] Ioan Tipei, *Botezul creștin*, 73.

Credința în Isus și voința mântuitoare a Tatălui în Evanghelia după Ioan

Călin-Daniel PAȚULEA*

Faith in Jesus and the salvific will of the Father in the Gospel according to John. By faith we show our acceptance of the revealed truth, we believe and know that Jesus is the Father's messenger. Faith, from the Johannine perspective, ensures our possession of eternal life. For John the Evangelist, believing in Jesus means believing in the object of his proclamation, which identifies with his person. By faith we renounce ourselves, turning to what we don't see, a process that involves conversion, obedience to God, to His laws and signs, the decision for or against His saving will.

Keywords: apostolate, faith, knowledge, mission, life, saving will

Introducere

Credința este un dar al lui Dumnezeu, o virtute supranaturală dăruită de El[1], prin intermediul căreia omul primește revelația Sa, adevărurile dumnezeiești, „este fundamentul realităților sperate, dovada realităților care nu se văd" (Evr 11, 1). Credința se sprijină pe autoritatea lui Dumnezeu care se revelează prin intermediul Fiului Său, Isus Hristos. Nu este o descoperire a inteligenței noastre umane, este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, cu scopul ca omul să poată să ajungă la cunoașterea sa și la mântuire, pentru că „credința ne ajută să gustăm ca și o anticipare bucuria și lumina viziunii beatifice, ținta pelerinajului nostru aici pe pământ. Atunci vom vedea pe Dumnezeu «față către față» (1 Cor 13, 12), «așa cum el este» (1 In 3, 2). Credința, deci, este deja începutul vieții veșnice"[2]. Omul este liber să primească darul dumnezeiesc sau să-l refuze, însă cine iubește adevărul vine la lumină (cf. In 3, 21), săvârșește lucrările lui Dumnezeu și oferă răspunsul liber la chemarea și inițiativa gratuită a lui Dumnezeu, mișcat de impulsurile interioare ale Spiritului Sfânt[3].

---

* Călin-Daniel Pațulea, lector universitar dr. habil. în cadrul Departamentului de Teologie Pastorală din Blaj, catedra de Teologie Biblică: Vechiul și Noul Testament, al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca (danielpatulea@yahoo.it).

1 Cf. *Catehismul Bisericii Catolice,* 153.

2 *Catehismul Bisericii Catolice,* 163.

3 Cf. P.-van IMSCHOOT, *Fede,* în DB, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, 352–355; A. MAILLOT, *Foi,* în DEB, Brepols, Turnhout 1987, 485–503; R. FISICHELLA, *Fede,* în LDTE,

Discursul despre credința[4] ioanină în Isus, mai ales în Evanghelie[5], este diferit față de Evangheliile Sinoptice și de restul Noului Testament. Evanghelistul Ioan[6] creează o legătură, prin intermediul semnelor prezentate, între mărturia din partea lui Dumnezeu prin intermediul trimisului Său, Fiul și credința acelora care cred prin intermediul lui (cf. In 1, 7) adevărului revelat[7].

Binomul ***a crede – a cunoaște*** câștigă o valoare importantă în teologia ioanină[8], deoarece se tratează de acceptarea mărturiei divine prin credință, care conduce la cunoaștere, iar cunoașterea adevărurilor orientează omul către credință: „Orientarea cunoașterii către credință este antignostică și antispeculativă. Ascultătorul trebuie să știe că fac parte din mântuire, atât acceptarea mărturiei, cât și elaborarea autonomă și punerea problemei care corespunde mărturiei”[9]. Atât credința cât și cunoașterea percep faptul că Isus a fost trimis de Tatăl, că învățătura sa vine de la Tatăl (cf. In 11, 42; 17, 3.8.21). Obiectul credinței și a cunoașterii este Hristos, credința și cunoașterea sunt două faze ale aceluiași proces[10], iar în contextul ioanin al Evangheliei „cunoașterea nu poate niciodată să se ridice deasupra credinței, să se separe și să o lase în urmă. Orice cunoaștere care începe cu credința rămâne în credință, și orice credință trebuie să devină cunoaștere”[11].

Un alt binom revelat în teologia celei de a Patra Evanghelii este a crede – a trăi. Credința în Fiul lui Dumnezeu asigură posesia vieții veșnice: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât l-a dat pe Fiul său, unul născut, ca oricine *crede* în el

---

Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993, 406–407; L. L. MORRIS, *Credință,* în DB I, Cartea Creștină, Oradea 1995, 280–282.

4 Substantivul *pístis* nu a fost niciodată folosit nici în Evanghelie nici în epistole. Este în schimb folosit frecvent verbul *pistéuo*, de 98 de ori în Evanghelie, 9 în 1 In niciodată în Apocalipsă, ca și acceptarea mesajului de mântuire adus de Isus; cf. R. BULTMANN, *pistéuo in Giovanni*, în GLNT X, Paideia, Brescia 1975, 471–472; J. MATEOS – J. BARRETO, *Fede,* în ID., *Dizionario Teologico del Vangelo di Giovanni,* Cittadella, Assisi 1982, 102; L. L. MORRIS, *Credință,* în DB I, Cartea Creștină, Oradea 1995, 281.

5 Pentru o aprofundare a credinței în a Patra Evanghelie, cf. R. FABRIS, *Giovanni,* 99–104. „Toată Evanghelia este gândită ca și un itinerar de credință care pornește de la semnele săvârșite de Isus și interpretate de cuvântul său”, M. ORSATTI, *Sinfonia dell'amore. Introduzione alla Prima Lettera di Giovanni,* Dehoniane, Roma 1999, 159.

6 „Elle groupe la communauté des disciples autour de Jésus (Jn 10, 26s; cf. 17, 8). Orientée par Jean-Baptiste (1, 34s; 5, 33s), elle découvre la gloire de Jésus à Cana (2, 11). Elle «reçoit ses paroles» (12, 46s) et «écoute sa voix» (10, 26s; cf. Dt 4, 30). Elle s'affirme, par Passion est pour elle une épreuve (14, 1.28s; cf. 3, 14s) et la Résurrection son objet décisif (20, 8.25–29). Mais le quatrième évangile est, beaucoup plus encore que les Synoptiques, l'évangile de la foi. Tout d'abord la foi y est explicitement centre sur Jésus et sa Gloire divine. Il faut croire en Jésus (4, 39; 6, 35) et en son Nom (1, 12; 2, 23). Croire en Dieu et en Jésus, c'est tout un (12, 44; 14, 1; cf. 8, 24). Car Jésus et le Père sont un (10, 30; 17, 21); cette unite meme est objet de foi (14, 10s)”, J. DUPLACY, *Foi*, în VTB, Du Cerf, Paris 1971[2], 485.

7 „Credința trebuie să devină o «stabilitate» în cuvântul lui Hristos (8, 31). Credincioșii aparțin lui Hristos și rămân în el doar dacă cuvântul său rămâne în ei. Celui care rămâne în cuvântul său îi este promisă cunoașterea adevărului”, R. BULTMANN, *pistéuo in Giovanni*, 483.

8 Cf. R. BULTMANN, *pistéuo in Giovanni*, 483–485.

9 O. MICHEL, *pístis*, în DCBNT, Dehoniane, Bologna 2000[6], 624.

10 Cf. R. BULTMANN, *pistéuo in Giovanni*, 484.

11 R. BULTMANN, *pistéuo in Giovanni*, 485.

să nu piară, ci să aibă *viața veșnică*. [...] Cine *crede* în el nu este judecat, însă cine nu crede a fost deja judecat pentru că nu a crezut în numele Fiului unic al lui Dumnezeu" (In 3, 16–18). A crede în Isus pentru Ioan înseamnă a crede în obiectul vestirii sale, care se identifică cu persoana Sa, „este mai cu seamă persoana sa centrul, izvorul și puntul terminal al credinței"[12]. Cuvântul propovăduit și lucrarea lui Dumnezeu Tatăl manifestată în Fiul declanșează procesul credinței, care ajută persoana umană să meargă la întâlnirea cu Isus Hristos, să-l accepte și să-l iubească: „Celor care l-au primit, celor care cred în numele lui, le-a dat puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu" (In 1, 12). Prin intermediul credinței în Isus recunoaștem iubirea dumnezeiască (cf. In 3, 16) și rămânem în iubirea Sa, în dimensiunea verticală (cf. In 15, 1–10), care determină iubirea reciprocă, adică dimensiunea orizontală experimentată de comunitatea de credincioși (cf. In 13, 35; 15, 11–17)[13].

Ascultarea cuvântului lui Isus dă naștere vieții, la care omul aspiră cu înflăcărare, aceea viață care îi oferă mântuirea adevărată și proprie. Această viață se construiește pe cuvintele lămurite ale lui Isus (cf. In 10, 22–38), și această claritate este evidentă doar pentru cine le primește cu credință: „Acestea vi le-am spus în asemănări. Vine ceasul când nu vă voi mai vorbi în asemănări, ci vă voi vesti deschis despre tatăl meu [...] Ucenicii i-ai zis: «Iată, acum ne vorbești deschis și nu spui nici o asemănare!»" (In 16, 25.29). În alte cuvinte se poate defini credința ioanină ca și „renunțarea omului la sine însuși, îndreptându-se către ceea ce nu se vede, către ceea ce nu se poate dispune"[14]. Aceasta înseamnă renunțarea la conceptele de viață și moarte, familiare omului, pentru a fi deschiși la viața oferită de Isus, care îl transpune pe credincios în ceea ce este veșnic. O astfel de renunțare presupune și convertirea, adică, o îndepărtare și o dezlipire a credinciosului de lume: „nu te rog ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzești de Cel Rău" (In 17, 15), de acea entitate istorică care poate influența negativ omul, îndepărtându-l de lumina revelației. Prin intermediul credinței omul se substrage influenței negative a lumii și se transferă în ambientul revelației Cuvântului, „pentru a avea acces la Hristos, comuniunea cu Dumnezeu și, deci, viața veșnică"[15].

Voința mântuitoare a Tatălui

Voința mântuitoare a lui Dumnezeu, pentru a rămâne în ambientul biblico-teologic, înseamnă, înainte de toate „mântuirea oamenilor"[16], ascultarea față de

[12] M. ORSATTI, *Sinfonia dell'amore. Introduzione alla Prima Lettera di Giovanni,* 160.
[13] „Unității credinței și acțiunii îi corespunde conținutul poruncilor întrucât lucrarea pe care acestea o presupun nu este altceva decât iubirea", R. BULTMANN, *pistéuo in Giovanni*, 486; cf. anche J. MATEOS – J. BARRETO, *Fede,*108–109.
[14] R. BULTMANN, *pistéuo in Giovanni*, 475.
[15] M. ORSATTI, *Sinfonia dell'amore. Introduzione alla Prima Lettera di Giovanni,* 161.
[16] L. BOUYER, *Il quarto Vangelo*, 111.

Dumnezeu, legilor sale și semnelor pe care El ni le trimite prin intermediul evenimentelor sau circumstanțelor[17].

Prin intermediul Întrupării și a jertfei pe altarul Crucii, Isus a realizat întâlnirea proiectului mântuitor al voinței Tatălui cu omul. În mesajul său omul trebuie să se hotărască *pro* sau *contra* voinței mântuitoare a Tatălui, care este izvorul întregului eveniment mântuitor în Hristos: „Revelarea misterului, adică înțelegerea voinței mântuitoare a lui Dumnezeu, este pentru credincios premisa acțiunii și a se comporta în mod corect în vremea mântuirii, deja inițiată [...] Cu Hristos a început noul eon. Acest lucru presupune o «reînnoire a minții» (Rom 12, 2), un mod diferit de a gândi, rod al darului Spiritului, care declanșează un efort constant pentru a înțelege *thélēma tou theoú"*[18]. După teologia ioanină, Isus, ca și trimisul Tatălui, acționează întotdeauna după voința Tatălui[19], fiind executorul voinței mântuitoare a Tatălui[20]. Destinatarii trebuie să înțeleagă că în Hristos este mântuirea, înțelegere care presupune, după gândirea ioanină, credința și adeziunea la persoana Sa.

Voința mântuitoare a lui Dumnezeu este aprofundată în perspectiva cristologică. Dacă pentru sinoptici voința este în legătură cu „Tatăl vostru care este în ceruri" (Mt 6, 14), pentru Ioan voința mântuitoare se asociază cu „acela care m-a trimis" (In 4, 34; 5, 30b; 6, 38). Întreaga misiune a Fiului „este în mod esențial voință, acțiune, supunere"[21]. Ieșit din sânul Tatălui împărtășește, comunică cuvintele Tatălui[22] într-o constantă ascultare și docilitate față de voința Tatălui, ducând la împlinire lucrarea încredințată: „Fiul îi conduce pe aceia care se îndreaptă către el și cred în el, toți aceia, adică, care i-au fost încredințați, acum pentru viața veșnică și într-o zi pentru înviere. Voința Tatălui este astfel descrisă, ca și o săvârșire a mântuirii deja împlinite, în care totuși este inclusă și calea deplină care ne conduce. Împlinirea voinței dumnezeiești din partea Fiului este întotdeauna înțeleasă ca și o renunțare la propria voință autonomă; ea câștigă așadar, la rândul său, valoarea liberului act de voință"[23].

---

[17] Cf. G. SCHRENK, *boúlomai*, în GLNT, II, Paideia, Brescia 1966, 301–324; G. SCHRENK, *thélēma* în GLNT, IV, Paideia, Brescia 1968, 259–312; D. MÜLLER, *boúlomai*, în DCBNT, Dehoniane, Bologna 2000[6], 2004–2008; D. MÜLLER, *thélēma* în DCBNT, Dehoniane, Bologna 2000[6], 2008–2013; S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni,* I, 420–421.

[18] D. MÜLLER, *thélēma* 2010; în ceea ce privește distincția semantică și controversele dintre filologi referitor *boúlomai* și *thélēma*, a se consulta G. SCHRENK, *boúlomai*, 301–308.

[19] In 5, 30b: „Cum aud judec și judecata mea este dreaptă, pentru că nu caut voința mea, ci voința Tatălui, care m-a trimis"; 6, 38: „M-a, coborât din cer nu ca să fac voința mea, ci voința celui care m-a trimis".

[20] In 4, 34: „Mâncare mea este să fac voința celui ce m-a trimis, să săvârșesc lucrarea lui"; împlinirea voinței Tatălui reprezintă substanța și rațiunea însăși a vieții lui Isus. Voința mântuitoare a lui Dumnezeu s-a manifestat în acel moment sub forma unei invitații privind propunerea/aplicarea grijilor educative acelor Samarineni care erau pe punctul de a ieși din cetatea lor, Sihar. De aceea Isus, printr-o deplină supunere și un înalt spirit de sacrificiu, adresând preocupările sale mai întâi în vederea educării decât a mânca.

[21] G. SCHRENK, *thélēma*, 291.

[22] In 5, 20: „Tatăl iubește pe Fiul, și-i arată toate, care le face el; și mai mari lucruri decât acestea îi va arăta, ca să vă mirați voi"; 8, 47: „Cel care este de la Dumnezeu ascultă cuvintele lui Dumnezeu".

[23] G. SCHRENK, *thélēma*, 292.

Spiritul Sfânt acționează asupra facultăților intelectuale ale omului, făcându-l capabil de o nouă și profundă înțelegere a voinței mântuitoare a Tatălui, Psiho-pedagogul tuturor oamenilor, împlinită în lucrarea Fiului: „Spiritul adevărului, care de la Tatăl purcede, el va mărturisi despre mine” (In 15, 26). Lucrarea Spiritului va fi și aceea de a continua procesul psihopedagogic în ucenici: „vă va învăța toate, și vă va aduce aminte toate, care vi le-am spus” (In 14, 26); întreaga comunitate ecclezială, pentru a fi educată, trebuie să manifeste ascultarea absolută. Procesul educativ va fi mai perfect atunci când poporul îndeplini în mod perfect voința mântuitoare a lui Dumnezeu. O corectă interpretare va conduce la o corectă execuție și la un comportament pe măsură. Va fi o dispoziție fermă și promptă pentru a cunoaște voința mântuitoare a Tatălui, care presupune cunoașterea învățăturii lui Isus, criteriu fundamental al întregii vieți. Acest tip de cunoaștere este în același timp un comportament supus voinței mântuitoare a Tatălui din partea educatorului și asigură o bună reușită educativă pentru interlocutorii săi, care nu se supun unui capriciu uman, ci valorilor normative ale Evangheliei lui Dumnezeu.

Apostolatul lui Isus și al ucenicilor

Isus este maestrul ucenicilor și al tuturor credincioșilor (cf. In 20, 16b). Este Fiul lui Dumnezeu care prelungește, prin trimiterea ucenicilor, propria misiune mântuitoare[24], îi însoțește și îi alimentează cu prezența sa misterioasă (cf. 21, 1–14), individual și comunitar (cf. 21, 15–23). L-a glorificat pe Tatăl (cf. 17, 1b) și a manifestat adevărul despre Dumnezeu și destinul omului (cf. 17, 3–4). A răscumpărat omul prin intermediul Crucii, a mijlocit și s-a rugat pentru toți aceia care au acceptat cuvântul său și răscumpărarea sa. Lucrarea sa s-a realizat prin apostoli, care au crezut în cuvântul lui Hristos, au crezut în dumnezeirea sa. El a împlinit lucrarea de mântuire în ei și prin intermediul Său au intrat în comuniune cu Tatăl, fiind beneficiarii/destinatarii adopției spirituale. Isus a reflectat gloria sa asupra ucenicilor și i-a transformat (cf. 2 Cor 3, 18), făcându-i părtași la marele său paradox, al morții/glorificării, care își continuă acțiunea sa în Biserică.

Fiul lui Dumnezeu s-a revelat pentru a fi Păstorul și Maestrul, pentru a ne scoate din banalitatea existenței, pentru a face viața noastră și idealurile noastre demne de el și de noi, pentru a oferi certitudine exigențelor și speranțelor noastre, pentru a ne comunica decretele sale veșnice cu privire la mântuirea noastră și pentru a ne face părtași la bunurile dumnezeiești care depășesc puterea de înțelegere a rațiunii noastre: „Prin revelația dumnezeiască Dumnezeu vrea să se manifeste și să se comunice pe sine însuși și decretele veșnice ale voinței sale cu privire la

[24] In 20, 21–23: „Atunci, Isus le-a zis din nou: «Pace vouă! Așa cum m-a trimis Tatăl, așa vă trimit și eu pe voi». Și, spunând aceasta, a suflat asupta lor și le-a zis: «Primiți pe Spiritul Sfânt! Cărora le veți ierta păcatele, vor fi iertate; cărora le veți ține, vor fi ținute»”.

mântuirea oamenilor, pentru a-i face părtași de bunurile dumnezeiești, care depășesc în mod absolut înțelegerea minții umane”[25].

Isus, în timpul ministerului public a propus o metodă de a învăța și de a educa în ceea ce privește credința, a invitat destinatarul său, persoana umană, să învețe de la el (cf. Mt 7, 29), iar metoda sa psihopedagogică devine un model pentru întreaga comunitate creștină. Isus, Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul Întrupat printre oameni, Înțelepciunea veșnică a Tatălui, a adus oamenilor *vestea cea bună, mesajul plin de bucurie*, atât pentru câștigarea mântuirii, cât și pentru a învăța să pună în practică adevărurile esențiale care îmbogățesc comportamentul persoanei umane. Sarcina lui Isus, prin intermediul evenimentului Întrupării, a fost și o sarcină educativă, care a avut ca și țintă obligația de a învăța, de a educa, de a vorbi și de a trata cu ucenicii săi și cu oamenii, pornind de la starea lor de viață, cu scopul de a-i ajuta în ceea ce privește creșterea spirituală pentru a deveni perfecți. Toate acestea având la bază un ideal psihopedagogic pe care El însuși l-a adus pe pământ. Vorbind cu oamenii, Isus s-a organizat după cel mai absolut și profund adevăr și după cea mai nobilă caritate. Acțiunea sa a fost întotdeauna perfectă iar învățătura sa profundă s-a manifestat omului tocmai în acțiunea sa exterioară. Prin intermediul semnelor sale și a cuvintelor sale, persoana umană poate descoperi, în cea mai nobilă evidență o astfel de învățătură. Evanghelia Sa nu este un tratat sistematic după regulile actuale. Este o prezentare și o descriere destul de particularizată a programului educativ a lui Isus Maestrul, propus ucenicilor și omului.

Apostolatul ucenicului este realitatea vizibilă a misterului invizibil al lui Hristos. Mărturisindu-l pe Hristos se dezvoltă în lume, fără să fie încă proprietatea lumii. Apostolatul său nu trebuie să se asimileze lumii, în caz contrar își pierde fizionomia fixată de Maestrul său. Ucenicul trebuie să se preocupe să trăiască în mod continuu cu Hristos și în Hristos, trăire care trebuie să impresioneze oamenii și să-i conducă pe calea mântuirii.

Misiune și ucenicie în comunitatea eclezială

Isus s-a prezentat ca și unicul Maestru al adevărului supranatural, care îl îndrumă pe om, comunitatea eclezială, pe calea cunoașterii destinului său. Cu psihopedagogia sa înfruntă o misiune directivă și organizatoare, aducând lumina care luminează pe fiecare om care se întreabă asupra problemei privind existența lui Dumnezeu și a destinului său. Comunitatea ecclezială devine co-participantă la misiunea Maestrului.

[25] *Dei verbum,* n. 6. Prin intermediul apostolatului său Isus a făcut posibilă cunoașterea Tatălui, unicul adevăratul Dumnezeu. Această cunoaștere a lui Dumnezeu prin intermediul lui Hristos înseamnă viață veșnică, adică pătrunderea în misterul trinitar; înseamnă și participare, și comuniune la viața dumnezeiască, prin intermediul cuvântului mântuitor și a darului harului. În apostolatul său a mijlocit pentru credincioși, pentru aceia care au intrupat cu curaj în propria existență cuvântul său. Credinciosul este atins de rugăciunea lui Hristos, care îl apără și îl edifică, prin intermediul umilinței și a iubirii.

Misiunea sa directivă este profetică și mesianică; este o continuă supunere față de Tatăl. Este și o misiune paradoxală, deoarece modurile de acțiune ale lui Dumnezeu sunt întotdeauna paradoxale și tulburătoare: Dumnezeu se adresează celor simpli, celor umili, celor mărginiți; practic tuturor acelora care manifestă un suflet disponibil, care se lasă stimulat de adevărul dumnezeiesc, de har și de sfințenie, pentru a converti în mod continuu, abandonând egoismul propriu și rămânând mereu în starea de pelerin către veșnicie.

Misiunea lui Isus este permanentă, în realitate este în totalitate implicat în această sarcină cu întregul său dinamism, dar și cu aspectul său dramatic din cauza misterului existențial al răului.

Misiunea și ucenicia în comunitatea eclezială revelează o primă caracteristică, adică aceea de a fi de origine supranaturală, întrucât chemarea vine de la Dumnezeu, este misterioasă, presupune un proces psihoteologic interior, care pregătește disponibilitatea pentru apostolat.

Comunitatea ecclezială trebuie să desfășoare o misiune exigentă și mântuitoare, consacrând toate forțele în lupta împotriva răului, în mântuirea oamenilor și în sfințirea sufletelor.

Misiunea și ucenicia în comunitatea eclezială sunt o constantă în existența omului. El se pregătește în mod continuu la întâlnirea cu Hristos, prin intermediul noii evanghelizări și a psihopedagogiei ecleziale, care construiesc fără întrerupere acest itinerar. Psihopedagogia eclezială trebuie să educe în descoperirea semnificației sincerității și a coerenței, a certitudinii escatologice, a întrupării, a gradualității și a speranței, a prieteniei și a bunătății lui Hristos. Nu trebuie totuși să lipsească sensul suferinței și a bucuriei adevărului.

A-L întâlni pe Hristos înseamnă a se converti, adică schimba, mentalitatea, comportamentul și modul de interpretare al valorilor educaționale în viața proprie și în viața comunitară; adevărata convertire este o realitate supranaturală, care are ca și fundament adevărat întâlnirea cu Hristos, cu iubirea sa și cu contemporaneitatea sa.

Psihopedagogia eclezială, componentă a misiunii și a uceniciei ecleziale, educă la întâlnirea cu Hristos ca și maestru, psihopedagog. Omul își redescoperă umilința sa în calitate de creatură care îl ajută să trăiască credința autentică, care îl ajută să privească, să gândească și să mediteze la profunzimea misterului uman și îl ridică la măreția misterului lui Dumnezeu.

Concluzia

Centralitatea Evangheliei determină dimensiunea comunitară a vieții creștine pentru toți credincioșii, locul care manifestă dinamismul psihopedagogic voit de Hristos, în care se concretizează valorile uniunii și a comuniunii înnăscută în comunitatea însăși.

Dinamismul psihopedagogic al Maestrului din Nazaret, stă *la inima* însăși a credinței creștine, presupune atenția și obligația de a se îngriji de celălalt, în spirit frățesc, afectuos și solidar. Aceeași comunitate eclezială, în realitate, este chemată să fie, la rândul său, acel corp de persoane care pun în practică ceea ce au învățat de la Maestru, hrănindu-se în mod continuu cu învățătura sa, pentru a promova peste tot creșterea umană spirituală a tuturor membrilor săi. O astfel de țintă presupune construirea și aprofundarea în mod reciproc a capacităților de ajutor, de a interveni în soluțiile diverselor exigențe, căutând să înțeleagă motivațiile subînțelese, da a oferii suportul necesar în rezolvarea diferitelor probleme, respectând întotdeauna interlocutorul, deblocând – dacă este necesar – eventualele obstacole care se interpun creșterii etice, morale, religioase a individului, fără să uităm recursul Providenței dumnezeiești.

Putem astfel defini psihopedagogia lui Isus: izvorul tensiunii misionare ecleziale, care însuflețește înainte de toate limbajul propovăduirii și al catehezei, căutând să cunoască și să aprofundeze mereu mai bine condiția spirituală și vitală a creștinului de astăzi, pentru ca, la rândul său, să devină *misionar* pentru frații săi. Se evidențiază în acest fel scopul fundamental al ajutorului psihopedagogic învățat de Isus Maestrul: însoțirea fiecărui credincios, până când va ajunge la plinătatea adevărului integral.

Fiecare responsabil al comunității, în baza calificării sale specifice și a competențelor sale particulare, trebuie să ofere sfaturi și îndrumări, trebuie să-și manifeste înțelepciunea sa și capacitatea sa psihopedagogică pentru a favoriza dezvoltarea dinamismului vieții creștine. Păstorii vor fi astfel buni maeștrii, după Inima lui Hristos și vor lucra cu dăruire pentru grija pastorală și pentru educația creștină a turmei lor. Isus este maestrul suprem iar urmând exemplul său, cu bună voință și fidelitate față de învățăturile sale, cu un discernământ sănătos și echilibrat, vom ști să oferim ajutorul necesar în ceea ce privește aprofundarea mesajului său de mântuire, la realizarea urmării Maestrului din Nazaret, implicând frații, datorită valorilor psihopedagogice puse în scenă de El. Toate acestea sunt posibile datorită acțiunii Spiritului Sfânt pe care El ni l-a dăruit. Spiritul, în realitate, ne însoțește în momentele de bucurie și în cele de încercări, ne introduce în spațiul vieții Fiului și al Tatălui, spațiu care trebuie să devină așezământul nostru, spațiul educației creștine autentice.

Ascultarea vocii Spiritului și a impulsurilor sale, nu înseamnă să cedăm entuziasmului facil, ci ne ajută să ne măsurăm configurația noastră și conformitatea la dinamismul psihopedagogic al lui Hristos. Spiritul acționează și în sărăcia noastră, pentru că ne îmbracă cu iubirea Tatălui, care vrea mântuirea integrală a omului. Răbdarea și înțelepciunea silențiului, rugăciunea, capacitatea de a asculta și de a înțelege sunt instrumentele potrivite pentru a discerne voința lui Dumnezeu, și să înainteze împreună cu frații noștri către împlinirea acestei voințe.

Bibliografie consultată

P.-van IMSCHOOT, *Fede,* în DB, Società Editrice Internazionale, Torino 1960;

A. MAILLOT, *Foi,* în DEB, Brepols, Turnhout 1987;

R. FISICHELLA, *Fede,* în LDTE, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993;

L.L. MORRIS, *Credință,* în DB I, Cartea Creștină, Oradea 1995;

R. BULTMANN, *pistéuo in Giovanni*, în GLNT X, Paideia, Brescia 1975;

J. MATEOS – J. BARRETO, *Fede,* în ID., *Dizionario Teologico del Vangelo di Giovanni,* Cittadella, Assisi 1982; L.L. MORRIS, *Credință,* în DB I, Cartea Creștină, Oradea 1995;

R. FABRIS, *Giovanni,* 99–104;

M. ORSATTI, *Sinfonia dell'amore. Introduzione alla Prima Lettera di Giovanni,* Dehoniane, Roma 1999;

J. DUPLACY, *Foi*, în VTB, Du Cerf, Paris 1971[2];

O. MICHEL, *pístis*, în DCBNT, Dehoniane, Bologna 2000[6];

L. BOUYER, *Il quarto Vangelo*, ;

G. SCHRENK, *boúlomai*, în GLNT, II, Paideia, Brescia 1966;

G. SCHRENK, *thélēma*, în GLNT, IV, Paideia, Brescia 1968;

D. MÜLLER, *boúlomai*, în DCBNT, Dehoniane, Bologna 2000[6];

D. MÜLLER, *thélēma*, în DCBNT, Dehoniane, Bologna 2000[6];

S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni,* I, ;

“Living Church” by Patriarch Josyf Slipyj

Olena PENIAZIEVA*

Abstract: In the middle of the 20th century, the deadly wave of the communist regime covered the countries of Europe. After seizing all levels of power, the communists announced a fight against religious organizations that did not agree to cooperate. Similar to yours, the Romanian Greek Catholic Church, the Eastern Catholic Church in Ukraine was also liquidated in 1946. The entire bishopric was arrested, including the head of the Ukrainian Greek Catholics, Josyf Slipyj. It took 43 long years to come out of the underground. Slipyj did not live to witness this date, but his influence was paramount in establishing and maintaining the existence of our Church. How did he manage to not lose faith amid torture and persecution? What keeps the Church, the gathering of the faithful, from resisting destruction and not only surviving, but also giving new life to its Church and people?

Keywords: UGCC, the communist regime, the liquidation of the Church, the Church underground, the revival of the Church, the development of the Ukrainian Greek Catholic Church, emergence from the underground, the Sham Synod in Lviv of 1946, Josyf Slipyj.

To be a Greek-Catholic is to be a Christian who breathes with two lungs of the Church: the beauty of the Byzantine liturgical tradition and unity with the Universal Church. But at the same time, to be a Greek-Catholic is to bear the wounds that the Eastern Catholic Churches have suffered throughout history. These days you will remember the tragic period of your Church's life in the second half of the 20th century. This is a page of the history of your nation, a story about the change of political regimes. The story of the struggle against the Church, destruction and persecution. But the main message of this story for us today is the Lord's place in the life of the Church and the victory over darkness. Today the Church is alive and we are its witnesses.

In the middle of the 20th century, the communist regime came to power in the countries of Eastern Europe. The ideologues of Marxist-Leninist atheism fought against the Christian Church. And the main victims were the national Greek Catholic Churche *sui juris***.** Like the Church of Romania, the Greek Catholic Church of Ukraine has experienced its own history, but we have one enemy, one road to Golgota, one Cross and one Resurrection. In the context of your story, you will easily understand the perspective and reality that I want to open to you.

* Director of the Catechetical Commission of the Odesa Exarchate UGCC.

Similar to yours, the Romanian Greek Catholic Church, the Eastern Catholic Church of Ukraine was also liquidated, but in 1946. All the bishops was arrested, including the head of the Ukrainian Greek Catholics, Josyf Slipyj.

The Catacomb Church in Ukraine was composed of those Greek-Catholics who disagreed with the illegal and violent liquidation of the Brest Union of 1956, orchestrated by the Soviet security service, who renounced the state-controlled Russian Orthodox Church, maintained their fidelity to the Rome Pontiff and the Catholic Church[1].

It took 43 long years for Church to come out of the underground. Slipyj did not live to witness this date, but his influence was paramount in establishing and maintaining the existence of our Church. How did he manage not to lose faith amid torture and persecution? What keeps the Church, the gathering of the faithful, from resisting destruction and not only surviving, but also giving new life to his Church and people?

I want to tell You about the phenomenon of Metropolitan Cardinal Josyf Slipyj. During the underground, he laid the foundation for the revival of the Church.

"Per aspera ad astra"

We see this motto on the coat of arms of Josyf Slipyj. Perhaps then, during his episcopal ordination in 1939, when Western Ukraine was already occupied by the Soviet authorities and the Church was already subjected to repression, Slipiy felt that his path as a pastor of the Church would be difficult. The Metropolitan left us this testimonies: "This is how I set foot on the thorny path of my future life. […] Before me, the successor of Saint B. Andrew and the heir of His spiritual heritage and His wills, lay a long path of renunciation, carrying the cross and witnessing to Him"[2].

Slipiy headed the UGCC in 1944, and already in March 1945, Stalin personally approved "Instruction number 58" – the algorithm for the liquidation of the UGCC and its absorption by the Russian Orthodox Church[3]. In April 1945, Metropolitan Slipyj was arrested, and then all the bishops. In March 1946, a Sham Synod was organized in Lviv, where not any Greek Catholic bishop was present[4]. So in our historiography this day, March 8 1946 is the date of liquidation of the UGCC. The

---

1 Ukrainian Catholic University Press. *Persecuted for the truth. Ukrainian Greek-Catholics behind the Iron Curtain*. Lviv 2017, 81.

2 *Testament of His Beatitude Patriarch Josyf Slipyj* // http://dds.edu.ua/ua/articles/2/duhovna-svitlytsa/rik-patriarha-josyfa/952-zapovit-patriarha.html

3 Halyna Tereshchuk. *Chronicle of an «unsuccessful event»* // https://www.radiosvoboda.org/a/pidpillya-psevdosobor-likvidatsiya-uhkc/31135399.html?fbclid=IwAR159TW3ldReFRYt2n2-Rn3pW9hHj8CjS3ZB1d9zjv2yofpvzHNhdnxFBmk

4 *Persecuted for the truth,* 46.

Russian Orthodox Church occupied all temples and institutions, and the true Church was underground until 1989[5].

Metropolitan Slipyj received the news about the liquidation of the Church already in prison, in captivity. He saw how the Ukrainian people were suffering, because the prisons and Gulag camps were full of Ukrainians. Slipyj spent 18 years in exile and was sentenced to life imprisonment. But the Church, which he carried in his heart, remained «alive». Thanks to the many recorded memories of Slipyj, today we can see the path of his suffering during his exile:

> *Night imprisonment, secret courts, endless interrogations and surveillance, moral and physical abuse and humiliation, torture, starvation; wicked investigators and judges, and in front of them I, a defenseless prisoner-convict, a "mute witness of the Church", who, weakened, physically and mentally exhausted, gives testimony to his native, silent and condemned to death Church... And the prisoner – the convict saw that even his journey "to the end of the earth" was doomed to death!*[6]

The place of the imprisoned Metropolitan Josyf Slipyj was changed many times in order to prevent him from making connections. But the large number of Ukrainians in places of exile, in prisons and in camps contributed to the fact that the government of the underground Church managed to maintain ties with the underground structure in Ukraine. Metropolitan Josyf communicated with priests and underground bishops as best he could. Such a living connection helped those who survived hard labor and those who secretly continued the life of the Church in Ukraine to survive. Slipyj himself, if possible, celebreted Divine Liturgy quietly every day, using the simple objects available. According to the recollections of witnesses, "he celebrated sitting on his bed, and in the locker he had everything prepared, and when necessary, when there were ordinations or something like that, he opened the locker and pulled things out"[7].

Metropolitan Josyf Slipyj ordered ingredients for making myrrh from the nuns and could send the finished product back to Ukraine by parcel. In conditions of full conspiracy, they were able to ordain new priests. Rev. Volodymyr Margitych told about the day of his ordination at the hands of Metropolitan Josyf in the conditions of the camp conspiracy:

> *The ordination itself took place between two bunk beds, on the floor, in front of the locker… It`s difficult to express in words the full meaning of such an event happening behind barbed wire, when you could well get twenty-five more years to your sentence, if they found out about this*[8].

In order to support the underground existence of the Church, the Metropolitan took care of the longevity of hierarchs, that is, bishops who could become successors.

[5] Halyna Tereshchuk. *Chronicle of an «unsuccessful event».*
[6] *Testament of His Beatitude Patriarch Josyf Slipyj.*
[7] *Persecuted for the truth,* 63.
[8] *Same.*

In almost impossible conditions, under the supervision of the KGB, "before leaving for Rome on February 4, 1963, Slipyj managed to secretly ordain priest Vasyl Velichkovsky as a bishop in the room of the hotel 'Moscow' and in this way ensure the strength of the underground structures of the UGCC"[9]. "What does the Lord expect from me?" – Metropolitan Josyf asks himself, and he knows the answer. Until the last moment of his life, wherever he was, against all odds, to do everything for the survival of his Church. In his Testament, he will later write:

> *For the sake of the Prisoner of Christ on this way of the cross, I was strengthened by the realization that my spiritual flock, my native Ukrainian people, all bishops, priests, faithful, fathers. and mothers, too, walk this path with me. minor children, sacrificial youth and helpless old people. I'm not alone!*[10]

Release. The voice of the Silent Church in the Vatican

In 1963, thanks to Pope John XXIII, the Queen of England and American President John Kennedy, Khrushchev released the prisoner Metropolitan Josyf Slipyj[11]. After 18 years of captivity, at the age of 70, sick, in old convict clothes, he arrived in Rome and had an audience with Pope the next day[12]. This event had a very important historical significance. After all, the Soviet authorities hoped that Slipyj, exhausted by illness and exile, would quietly live out his old age in a monastery in Rome, and no one expected that his figure would still play a role in history. Without a doubt this event was "the prelude to the collapse of the Soviet Communist regime"[13], as well as the history of the UGCC also changed its direction in the direction of restoration and development. The condition of release was that Slipyj was never allowed to return to Ukraine. It was a great pain for him, and Rome became the place where Metropolitan Josyf could continue his service as the supreme pastor of the Ukrainian Greek Catholics. «When he was released, when they was told: "You are free", he asked: "But is my church free?" He was not interested in his personal freedom»[14]. So, he became the voice of the Silent Church. He spoke at the Second Vatican Council:

> *Aware of the importance of such a testimony, in my Address to the Fathers of the Council on October 11, 1963, I spoke not about my testimony – it was known – but*

---

[9] Andriy Mikhalenko. *Roman odyssey of Joseph the Blind from Soviet captivity* // https://tyzhden.ua/rymska-odiseia-josypa-slipoho-iz-radianskoi-nevoli-2/

[10] *Testament of His Beatitude Patriarch Josyf Slipyj*.

[11] Lyubov Ivanyuk. *Patriarch of the UGCC Josyf Slipyj* // https://bandera.if.ua/main.php?m0prm=6&entry=30&showItem=70

[12] Lidia Batig. Oleg Turii. *Patriarch Josyf Slipyj became the living voice of the Church, which was condemned to silence in the Soviet Union* // http://velychlviv.com/patriarh-josyf-slipyj-stav-zhyvym-golosom-tserkvy-yaka-bula-pryrechena-na-movchannya-u-radyanskomu-soyuzi-oleg-turij/

[13] *Persecuted for the truth*, 147.

[14] TV channel LTAVA. *Patriarch Josyf Slipyj – known and unknown* // http://ichistory.org.ua/2017/03/07/patriarh-josyf-slipyj-znajomyj-i-neznanyj-u-poltavi-vidbuvsya-naukovyj-sympozium/

> *about the Testimony of our Ukrainian Church: about the testimony of her faith in Christ and His One, Holy, Cathedral and the Apostolic Church, a testimony confirmed by the bloody seal of fearless confession, patience, martyrdom and mountains of our sacrifices*[15].

In the presence of cardinals from all over the world, Slipyj decelerated that the UGCC lives in underground: there are priests and monasteries, there is a structure of the Church. «Although the Soviet authorities considered the Greek-Catholic Church as liquidated, and it was deprived of all its property, the clergy continued to take care of its faithful in their "home churches"»[16].

Khrushchev gave to Rome an old, sick man, crippled by diseases and abuse. But the Lord gave new life and 21 years of fruitful and impressive work to restore the UGCC. Now is the time for rethinking and hard work on building the Church. Metropolitan Josyf set himself the following tasks:

– restoration of the rights of Greek Catholics on the territory of the USSR;
– strengthening of ties in the structure and unity of the UGCC throughout the world, where the diaspora and the faithful of the UGCC are present;
– strengthening of hierarchical discipline in the Church.

This is how the renewal of the Church proceeded "...by correcting the short-comings and mistakes of the past and by adapting it to the needs of the present..."[17].

Education and science. To be yourself

On June 3, 1976 the message of Metropolitan Josyf "On union in Christ" was published with a call and instruction to the faithful: "Let's be ourselves!"[18]. Now that he has made his own way **per aspera** and faithfully led his living Church and people **ad astra**, Josyf Slipyj realized his other motto – be yourself. To be yourself – is to be a living Church of the Ukrainian people that breathes freely and develops in a free world. To be a living Church, despite the fact that the Church was officially banned in one's homeland. In order to share his thoughts, Metropolitan Josyf writed a Testament in 1970, in which he shared the experience of his lived life and not only leaved teachings and instructions, but also revealed the vision he wants to see the Church with.

> *"Science is one of the cornerstones-pillars of the revival and strength of the people"*[19]*. – addressed Slipyj to his children in his Testament. His active activity*

[15] *Testament of His Beatitude Patriarch Josyf Slipyj.*
[16] *Persecuted for the truth*, 81.
[17] Milena Rudnytska. *Invisible stigmata*. Rome–Munich–Philadelphia 1971, 209.
[18] The Synod of Bishops of the UGCC in Ukraine. *Address of the Synod of Bishops of the UGCC in Ukraine regarding the importance of requests for the prayerful intercession of ascetics, martyrs, confessors and righteous people of the UGCC* // https://docs.ugcc.ua/1638/
[19] *Testament of His Beatitude Patriarch Josyf Slipyj.*

was purposeful: he founded a theological seminary, also founded and headed the Ukrainian Catholic University first in Rome, and later opened branches on different countries: three in USA, England, Argentina. Within 10 years, the university had 5 faculties of philosophy and humanities, theology, social sciences and law, medicine, natural sciences and mathematics. "The full functioning of the university was ensured by a library with a large number of rare publications, its own publishing house and an archive"[20].

Also he restored media projects – "Bogosloviya", "Dzvony" magazine, opened a museum and hospice; initiates translations and printing of liturgical books in Ukrainian. He was asked why so many books? "For Ukraine for the future". – He answered with faith[21]. The director of the Institute of Church History of the UCU shares his opinion about the significance of these initiatives at that time for the Metropolitan:

Having found himself in the free world, like many other post-war wanderers, the Patriarch-Confessor understood that without solid spiritual and intellectual foundations, the people would be doomed to forget their roots, to confusion, to assimilation, etc. Therefore, his slogan: "Let's be ourselves" was reflected both in the church and in the educational sphere through the creation of these institutions[22].

Cathedral of St. Sophia

"Patriarch Josyf wanted to glorify God's Wisdom in the Cathedral of Saint Sophia in Rome"[23] – these words were uttered by His Beatitude Sviatoslav on the occasion of the 50th anniversary of St. Sophia in Rome. In 1969 Metropolitan Slipyj consecrated the Cathedral of St. Sophia in Rome, built by him on the model of the thousand-year-old St. Sophia in Kyiv. Many bishops and the Pope were present at the consecration. His Beatitude Sviatoslav the head of the UGCC in our time sheds light on the meaning of this event in the perspective of building the Ukrainian nation and spirituality:

While building this cathedral, Patriarch Joseph in his wisdom, as a reflection of the Wisdom of God, left a manifesto of the identity of a Ukrainian, a Ukrainian Christian, a faithful son and daughter of the UGCC. At one time, he said that this cathedral is a mirror of Sophia of Kyiv. Josyf Slipyj wanted to show God's Wisdom and wished to

---

[20] Maria Protsevyat, Taras Protsevyat. *Josyf Slipyj the patriarch of an unconquered people* // http://www.hetman.tv/nomera/2013/2013–3-50/patriarh.html

[21] Lidia Gubych, Yulia Roik. *Interview with Fr. Dr. Andrii Mykhaleik, director of the Institute of Church History of UCU* // https://credo.pro/2009/12/9687

[22] Lidia Batig. *Interview with Oleh Turiy* // http://velychlviv.com/patriarh-josyf-slipyj-stav-zhyvym-golosom-tserkvy-yaka-bula-pryrechena-na-movchannya-u-radyanskomu-soyuzi-oleg-turij/

[23] Information Department of the UGCC. *Patriarch Joseph wanted to glorify God's Wisdom in the Cathedral of Saint Sophia in Rome* // https://archives.ugcc.ua/video/patr%D1%96arh_yosif_bazhav_proslaviti_bozhu_premudr%D1%96st_u_sobor%D1%96_svyatoi_sof%D1%96i_u_rim%D1%96__blazhenn%D1%96shiy_svyatoslav_z_nagodi_50r%D1%96chchya_svyatoi_sof%D1%96i_87165.html

glorify it in this cathedral. This Kyivan Christianity, our national existence, is a mirror of divine wisdom[24].

So, the University, libraries, a printing house, monasteries, and now the Cathedral – in this way, “the great dream of the Patriarch, who completed the creation of a powerful Ukrainian spiritual, scientific, educational and cultural center of the apostolic capital, was realized”[25].

Revival of communities

At that time, Ukrainian Greek-Catholic communities were scattered all over the world. Ukrainians in the diaspora at that time were experiencing national decline. The hope of restoring one's own statehood gradually died. The idea of sticking to one's traditions and faith dissolved in assimilation. That’s how he saw the diaspora, when at the age of 80, Metropolitan Slipyj visited almost all the places in the world where Ukrainians lived, held many diplomatic and official meetings, and gave interviews. He revived the spirit of the diaspora, breathed in a new meaning. Ukrainians in the diaspora knew: “If our Patriarch, whom we considered dead, survived, then our Church is alive!”

Patriarchy. Vision. Faith

In the speech at the end of the Synod of the UGCC in 1969, which Metropolitan Slipyj gathered in Rome, he proclaimed: “We stand irrevocably on the patriarchal system of our Church”[26]. This was a confirmation that the idea of the Patriarchate continues to live in his heart and in the vision of his “Living Church”, because even earlier, in October 1963, Metropolitan Josyf took part in the 2nd meeting of the Vatican Council for the first time, with the idea of a Patriarchate for the UGCC. “He first made a historical excursion about the Greek Catholic Church, and then asked the Fathers of the Council to grant the UGCC Patriarchal status”[27]. The Council did not support Slipiy, but he started an “ambitious project of raising the UGCC to the rank of a patriarchate”[28]. Today, the UGCC does not have the status of a patriarchate, but the vision of Josyf Slipyj continues to lead our Church. And again I mark it as another factor of his Genius. Father Dr. Andriy Mykhaleyk, director of the Institute of Church History at UCU is a researcher of the life and activities of Josyf Slipyj.

---

[24] *Patriarch Joseph wanted to glorify God's Wisdom in the Cathedral of Saint Sophia in Rome.*
[25] *Josyf Slipyj the patriarch of an unconquered people.*
[26] *Testament of His Beatitude Patriarch Josyf Slipyj.*
[27] *Interview with Fr. Dr. Andrii Mykhaleik, director of the Institute of Church History of UCU.*
[28] *Roman odyssey of Joseph the Blind from Soviet captivity.*

In one of the interviews, he analyzes the loud speech of Metropolitan Josyf to the Council Fathers:

> *Josyf Slipyj believed that it was necessary to live with patriarchal dignity so that it would be recognized by Rome and other Churches. He uses not a ecclesiastical-legal, but a historical argument that the Church must first mature as a structure to Patriarchal dignity, begin to consider itself a Patriarchal Church, so others recognize its Patriarchate*[29]*.*

And although Josyf Slipyj did not receive the title of Patriarch, but since 1975 he began to sign documents In the Vatican as a Patriarch. In the article "Josyf Slipyj – the patriarch of the unconquered people", the authors emphasize that Slipy was formed "the main canonical features of the Patriarchate: its own language, its own rite, theology, which has specific features for each people, Liturgy and liturgical celebration of the whole year, its own spirituality and its own church law"[30]. Josyf Slipyj most of all dreamed to keep "two pillars – national and church identity"[31] and believed that the status of the Patriarchate would become the foundation for the future of the Church. We are still on the way and today the vision of Joseph Slipiy is our navigator.

The Testament. Wish it greatness

Patriarch Josyf Slipyj was arrested in 1945 and he never returned to his native Ukraine during his lifetime. He saw the destruction of his Church, the destruction of his nation, the occupation of his homeland. He knew about the arrest and killing of all the bishops. Slipyj did not live to see the official revival of the UGCC and the fall of the USSR, the declaration of Ukraine's independence. But despite the apparent hopelessness of the situation, Josyf Slipyj had faith in the Resurrection of his people and church. Imbued with the spirit of evangelical beatitudes, he knew that the Church, where there is a living Christ, will definitely defeat the darkness and withstand the furnace of all trials.

That is why he writes his "Parental and Shepherd Testament"[32], addressing it to his faithful contemporaries and to the future. Anticipating his imminent death, he recalls his entire life, superimposing autobibliographic events on the biblical canvas of experiences. Analyzing this Testament, we see that this work is a fundamental pastoral address to the Church, because it encompasses the fullness of the pastoral vision of what the Church should be.

---

29 *Interview with Fr. Dr. Andrii Mykhaleik, director of the Institute of Church History of UCU.*
30 *Josyf Slipyj the patriarch of an unconquered people.*
31 *Interview with Fr. Dr. Andrii Mykhaleik, director of the Institute of Church History of UCU.*
32 *Testament of His Beatitude Patriarch Josyf Slipyj.*

Mainly sounds a call to love. This is love for one's neighbor, as well as "love for Christ, love for the Holy Church, which is His Mystical Body, love for the native Ukrainian Church, which is a full-fledged part of the universal Christian Family, love for the native Ukrainian people"[33].

Then he reflects on the "meaning and value of science"[34] and bequeaths to be servants of science, to build institutions, to develop science. "The Christian Family and Native Ukrainian School are prerequisites for a healthy upbringing of future generations!" – writes Metropolitan Yosif further, and calls, – "So, I command you: revive them and save them in Ukraine and in all the countries of settlement of our Ukrainian people!"[35].

In the context of persecution, Slipyj turns to the biblical meaning of faithfulness to the promise to be a Christian witness. In a special way, his voice is addressed to the displaced "on the lands of free and unfree settlement"[36] throughout the world. He writes about the development of monastic life and calls for saving the monastic order, devotes attention to the issue of the Patriarchy and adds: "never renounce the Patriarchate of your Suffering Church, you are living, existing children of it"[37]. We read about the call to prayer, in particular liturgical prayer, because in prayer "the believer expresses his faith in the revealed sacraments of faith and his deep understanding of the very essence of the entire Church of Christ"[38].

Metropolitan Josyf also pays attention to the ecumenical issue of unity between the Churches of the Ukrainian people, including the Orthodox. As we can see, the Testament has a constructive meaning and the testament of Patriarch Josyf Slipyj sounds today from the lips of his living Church.

And the last thing that will complete this picture are words from his Message, which he addressed to his catacomb Church 6 years before his release. When he wrote these words, he had a life sentence. I want to end with a quote where every word testifies to the greatness of his spirit, extraordinary strength of personality and depth of spirituality.

> *Wish it greatness – Μεγαλα ט'אεσθε ! This is an unusually meaningfuland worthy saying and appeal of Christ! What can you wish for with God in front of your eyes? To cherish far-reaching plans, live and work for them, set yourself a high goal, fulfill great tasks, grasp heroic virtues, acquire deep science and high art, to become a passionate and experienced preacher a guide, to be a spiritual benefactor of humanity, to cooperate with God's impulses, not to destroy them and not to waste energy on trifles and fleeting things, not to dwell on vanity, to spread and consolidate*

[33] *Testament of His Beatitude Patriarch Josyf Slipyj.*
[34] *Same.*
[35] *Same.*
[36] *Same.*
[37] *Same.*
[38] *Same.*

> *Christ's Church, and above all to achieve great holiness, because God did not call us to sin, but to holiness (1 Thessalonians 4:7), this is the great thing in the main outlines that Christ's disciple should desire*[39].

Considering the person of Josyf Slipyj in the context of what is the basis of his phenomenon, we highlighted his strong spirit in the motto **per aspera ad astra.** A spirit that was for him both a premonition of his cross and a signpost for the indomitable fulfillment of his mission. This is also his **vision of the Living Church**; his **worldview** concept that he called **Being himself** – to preserve one's identity, get to know it, nurture, develop and pass it on.

[39] http://dds.edu.ua/ua/articles/2/duhovna-svitlytsa/rik-patriarha-josyfa/950-patr-josyf-velykoho-bazhajte.html , 1

Biserica – între național și confesional

Ioan F. Pop[*]

The Church – between national and confessional. To question, as has happened, whether or not a particular church is a "national church" – with the well-known pathos and verbal slips – is anachronistic in substance and demagogic in form. The important thing, really, is not how 'national' an ecclesial institution is that would claim this status, but how topical its message is. In other words, how Christian it is, in the full sense of the word, and not just in a declamatory way. And how socially active it is, where necessary, but also how much of an ethical and moral role model it is. Authentic christianity has its limits in heaven, not on earth, between worshippers of the same God.

Keywords: confession, Christianity, Orthodoxy, national, universal.

Problema raportului dintre național și confesional nu este deloc nouă. În anumite date, ea poate fi legată de perioada *Vechiului Testament,* de poporul evreu ca popor ales de Dumnezeu. „La cei din vechime, omul se suprapunea cu cetățeanul. Religia ținea de trib, de o anumită seminție. În Israelul antic acest fenomen a căpătat o formă particulară de rasism, singura serioasă și profundă, sângelui conferindu-i-se un caracter religios”[1]. Amestecând puterea lumească cu cea divină, așa după cum se știe, unii împărați romani, începând cu Augustus, au primit și titlul de *pontifex maximus*. În timp ce Occidentul încerca, prin biserică, să mai potolească avântul unor împărați către puterea absolută, corespondenții lor bizantini erau cei care, printre altele, convocau și sinoadele ecumenice.

Trecând peste aceste bucle temporale și venind mai aproape de zilele noastre, este știut faptul că totalitarismul ateu a încercat un fel de *mariaj* între stat și biserică. Celei din urmă rezervându-i-se, evident, mai mult un rol decorativ, de simplă unealtă mistică. Punerea în discuție, așa cum s-a întâmplat, a faptului dacă o anumită biserică este sau nu „biserică națională” – cu binecunoscutele patetisme și derapaje verbale –, este anacronică în fond și demagogică în formă. Și asta nu doar pentru faptul că, în perioada interbelică, au existat două biserici românești cu acest statut, e vorba de cea ortodoxă și greco-catolică. Sociologic vorbind, particula „națională” poate fi utilizată cu o conotație strictă de proporție numerică. În sens

[*] ioanfpop@gmail.com

[1] Berdiaev, Nikolai, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului,* trad. Nina Nicolaeva, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 57.

larg, ea exprimă o realitate statistică, cu înțeles eminamente laic. Dar a-i da un înțeles calitativ, de distincție religios-etnică, de supra-biserică, amestecând-o cu sacrul, cum s-a încercat, este o subliniere contraproductivă. Una care cochetează ușor cu filetismul. Important, cu adevărat, nu e cât de „națională" e o instituție eclezială care ar revendica acest statut, ci cât de actual îi este mesajul. Cu alte cuvinte, cât e de creștină, în sensul deplin al cuvântului, și nu doar în mod declamativ. Și cât este de activă în social, acolo unde e nevoie, dar și cît se constituie într-un model comportamental de factură etică și morală. Creștinismul autentic are limitele în cer, nu pe pământ, între închinători la același Dumnezeu. „Nu pe calea patriei, ci pe calea adevărului se urcă la ceruri"[2]. Naționalitatea și etnia sunt o zestre onto-genetică, un dat natural, o identitate *tare*. Pe când religiozitatea și confesiunea sunt o opțiune spirituală. Nimeni nu se naște ortodox, catolic, protestant ș.a.m.d., ci om (român, italian, francez etc.). Etnicul este naturalul asumat, pe când religiosul, de orice tip, este o opțiune mereu deschisă, mereu de cucerit. De etnic ne putem *mântui* aici, pe pământ. Pe când mântuirea creștină o putem primi doar de la Dumnezeu, indiferent în ce naționalitate ne *scăldăm*. Într-o formă a etnicului ne aflăm oricum, din moment ce existăm, indiferent de voința individuală. Pe când în religios ne aflăm doar în măsura în care dorim sincer acest lucru, doar dacă ne manifestăm conform preceptelor sale.

Miza fundamentală pe etnic, pe național, pe istoricitate, oricât de importantă ar fi, poate oferi doar zarea unui imanent osificat în felurite cutume. Pe când religiosul, prin a-temporalul și a-spațialul lui, oferă calea transcendenței. Faptul că ortodoxismul există și dincolo de granițele românității geografice dovedește apodictic faptul că nu suntem români doar pentru simpla evidență că unii sunt ortodocși. Ba chiar unii se simt foarte bine în românitate nefiind ortodocși. Românii sunt români doar pentru simplul și naturalul fapt că s-au născut așa. Puteam fi români nu numai dacă nu eram ortodocși, ci și dacă nu eram creștini. Gândind în sens contrar, putem cădea lesne în *ignoratio elenchi*: căci vom putea concede că și românii atei, agnostici sau indiferenți sunt tot români. Pălăria ecleziasmului „național" (cu iz statal) este un construct pur politic, nicidecum creștinesc. Un cunoscut teolog grec afirmă tranșant că o separație netă între Biserică și Stat este necesară. Amestecul celor două nu a dus și nu duce la nimic bun. Biserica ar trebui să se ferească să fie doar un alt fel de putere; una care invocă cerul mai mult pentru avantaje pământești. Dacă e să continuăm gândul unui călugăr ortodox, putem spune că ortodoxismul nu este motiv de orgoliu și mândrie etnică, ci mai degrabă prilejul unei universale smerenii. Naționalul, cu cât este mai deschis (prin bunătate și iubire), cu cât este mai universal, cu atît mai mult se apropie de creștinism. El este doar substanța, nu idealul creștinismului. Apăsarea prea tare pe partea etnicului, a mundanului poate sufoca vocația celestă. Creștin nu te naști automat. Creștin, în diferitele sale denominațiuni, devii. Noi ne-

[2] Ceaadaev, Piotr, *Scrisori filozofice către o doamnă,* trad. Janina Ianoși, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 175.

am *născut* creștini doar în măsura în care suntem acum creștini adevărați. În măsura în care ducem oarecum povara sublimă a unei tradiții familiale. De fapt, cu adevărat ne *naștem* creștini zi de zi, clipă de clipă. Nimeni nu se naște creștin cu un simplu gest (nici chiar prin botez), și pentru o viață întreagă. Ci devine creștin doar cu o suită de gesturi și atitudini care compun un mod de viață. Valoarea creștină poate înnobila orice dat etnic, după cum îl poate lăsa total indiferent.

Sensul creștinismului e de căutat, parțial, și în repere profane. Dar, cu adevărat, cu o expresie pascaliană, centrul lui se află pretutindeni, iar circumferința – nicăieri[3]. Particularitățile etnice sunt doar pași (umani) spre universalitate. Credința îmbrățișează particularul doar în perspectivă universală. Ființa are o limbă, o etnie doar pentru a-și putea formula în mod particular credința, dimensiunea spirituală. Diversitatea poate fi o formă de a trăi mai deschis unicul, faptul de a-l întreține prin diferențieri unificatoare. Multiplul nu e decât o formă de a cuceri unicul. Doar căile (multiple) spre adevăr formează Calea. Când o confesiune vrea să fie cu orice preț „națională”, ea îmbrățișează imanentul, se lasă invadată de profan, de interese extra-eclesiale. În contextul existenței mai multor culte nu este greu să-i detectăm acesteia, *in nuce,* unele metehne nostalgic-totalitare, fățiș antioccidentale, chiar fundamentaliste pe alocuri. Cum, la noi, naționalul se confundă adesea cu puterea de stat, această dorință denominativă vine și dintr-o încercare anamnetică de recuperare a puterii lumești. Reducția de tip național îi anulează credinței atributele universaliste, situate dincolo de spațiu și de timp. „Un Dumnezeu și tată tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți”[4]. Din perspectiva finalității credinței, care este aceea a mântuirii – și care se va face individual, nu colectiv –, conceptul de național, aplicat creștinismului, nu poate însemna decât subordonarea lui unui principiu non-religios. Chiar nașterea creștinismului din filonul spiritual iudaic, dar, mai ales, deschiderea lui apostolică spre toate semințiile contrazice flagrant acest lucru. Ancorată doar în etnic, religia este redusă la o sumă variabilă de condiționări lumești, ideologice, la rigidități și *egoisme* naționale. Care, la rândul lor, potențează egoismele și infatuările personale. Dimpotrivă, „atunci când nu vreau nimic pentru mine, Dumnezeu vrea pentru mine”[5]. Ceea ce înseamnă bunătate și iubire dez-naționalizate, plasate dincolo de orice elemente de distinctivitate.

Faptul că există o biserică majoritară este, evident, mai mult o întâmplare. Cum tot o întâmplare (fericită) e chiar faptul că suntem creștini. Toate aceste evidențe de acum sunt urmările multor determinări strict istorice, nu o fatalitate. Credința putem să o schimbăm oricând (exemple sunt peste tot), pe când etnia nu se poate schimba. Putem, cel mult, să ne schimbăm cetățenia, dar aceasta este mai mult un *accident* biografic. Catolicismul este universalitate spirituală manifestată dincolo

[3] Pascal, Blaise, *Cugetări,* trad. Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu, Ed. Aion, Oradea, 2000, p. 129.
[4] *Efeseni,* 4–5, 6.
[5] Meister Eckhart, *Cartea consolării divine*, trad. Comnea Victoria, Ed. Herald, București, 1997, p. 13.

de orice bariere etnice. Ortodoxia autocefală vrea să se izoleze în național, deși misiunea sa vizează tot universalul (numele dat Catedralei mântuirii neamului reflectă această atitudine). După cum omenește putem deduce, Dumnezeu lucrează cu universalii, nu cu monade etniciste. A iubi creștinește aproapele înseamnă a iubi în primul rând alteritatea, diferitul, toată zestrea umano-divină în a cărei diversitate ne prenumărăm. Ca atare, „această legare de naționalitate contrazice în mod absolut reprezentarea conform căreia Dumnezeu este conceput numai în gândul general și nu într-o determinație particulară”[6]. Perspectivă din care ortodoxia, catolicismul, islamismul (marile religii ale cărții) sunt doar o cale spre mântuire. Pentru că nu știm niciodată sigur care este Calea. Denominația de „național”, aplicată dezinvolt confesionalului, vrea să însemne și punerea unui ușor monopol chiar pe actul mântuirii. La care – se induce subliminal –, românul poate accede doar printr-o anume credință. „Numai că religia nu depinde numai de *telos*, nici de *ethos* și nu trăiește din postulate”[7]. Cu atât mai puțin poate dăinui prin efemere atribute umane. Apoi, spunându-i în mod legalizat doar uneia „biserică națională”, nu rezultă, *a contrario,* că celelalte biserici creștine, nefiind „naționale”, pot părea, la limită, ne-naționale, de nu chiar antinaționale? Adică pot fi considerate de-a dreptul false, dacă urmăm acest eronat raționament.

Când e vorba de religie, de mântuirea sufletului, denominația de „național” ar putea însemna cel mult un spațiu și un context de respirație sacră. Modul în care știm să ne asumăm un destin spiritual comun, și nu o limită impenetrabilă. Trecând de la debordanța sintactică la rigoarea juridică ne putem întreba, pe bună dreptate: cum se poate legifera un atribut? El poate fi cel mult demonstrat, fără ostentație, prin fapte morale concrete, prin trăire creștină indubitabilă. În logică directă, și Biserica Greco-Catolică ar putea pretinde să fie recunoscută, din nou, ca biserică românească națională. Date fiind, în acest sens, faptele sale de credință, cele spirituale și iluministe, cele politice, toate cu adevărat de factură națională. Nemaivorbind de martiriul ei, care este bine-cunoscut celor care au rămas *prieteni* cu adevărul. Dar, evident, s-ar cădea în aceeași perdantă sofistică. Nu cât de „națională” este o biserică sau alta, ci cât de în harul lui Dumnezeu trăiește – iată o problemă la care merită cu adevărat meditat. Dacă o biserică dorește să fie *ortodoxă* (în sensul grecesc din biserica primară), ea nu trebuie să fie nici națională, nici de stat. Ea trebuie să rămână *doar* universala biserică a lui Cristos. Etnia, naționalitatea nu sunt proiecte cu finalitate creștinească, mântuitoare. Ele sunt mai mult un detaliu de limbaj și evidență lumească. Sacrul nu poate fi cucerit pe bază de buletin, nici pe criterii și evaluări cantitative. Așa după cum se știe, doar zece credincioși ar fi putut salva Sodoma și Gomora, dacă ei ar fi existat cu adevărat. În locul realelor

6 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de filosofie a religiei,* trad. D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969, p. 360.

7 Otto, Rudolf, *Sacrul,* trad. Ioan Miclea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 15.

probleme pe care orice biserică și societate le are, preferăm cu nonșalanță falsele probleme, iraționalismele păguboase. De fapt, „a te ocupa astăzi de irațional este aproape un sport”[8].

Faptul că se pune din când în când această problemă, atît de minoră în premise, care aparține mai mult lingvisticii, ne arată, de fapt, simptomele secularizării, ale crizei sociale și spirituale. O criză care este generată nu doar de lipsa unui atribut, ci de relațiile mai adânci cu modernitatea. Dar, mai ales, este legată de evoluția și aspirațiile omului contemporan. Cel care este gata să-și întemeieze o nouă religie: cea a banului. Într-o perioadă postistorică în care, după spusele unora, ne aflăm (se vorbește chiar și de postcreștinism) – în care deosebirile se conturează mai degrabă în teritoriul disputelor globalizante –, etnicul înseamnă tot mai mult doar o diferență spirituală, o alteritate integratoare. A privi naționalul ca specificitate regresivă, autarhică, restrictiv-religioasă, ca tendință mereu oglindită în sine reprezintă nu doar o fundătură rațională, ci și o profundă eroare creștină.

[8] *Ibidem,* p. 73.

Persecuția Bisericii Greco-Catolice. Informații și comentarii din cadrul emisiunilor în limba română a postului Radio Vatican (1949)

Raimondo-Mario RUPP*

Persecuzione della Chiesa greco-cattolica. Informazioni e commenti dalle trasmissioni in lingua romena della Radio Vaticana (1949). Partendo dalla ricerca di documenti scoperti a Roma nell'archivio personale di monsignor Pamfil Carnațiu, il presente studio segue alcuni aspetti della persecuzione della Chiesa greco-cattolica in Romania, così come sono stati presentati e commentati dalla Radio Vaticana, nelle trasmissioni in lingua romena, tra il luglio e l'ottobre 1949, realizzate da monsignor Pamfil Carnațiu. In un periodo in cui l'attività della Santa Sede era interpretata negativamente nell'area del blocco comunista, queste emissioni, che – per la maggior parte – avevano il formato di una rassegna stampa, erano di grande utilità per gli ascoltatori, perché oltre all'aspetto informativo, non mancava l'esposizione dei principi della Chiesa cattolica riguardo ai problemi più attuali della sfera culturale e politica del tempo.

Parole chiave: Radio Vatican, messaggio, Società, chiesa greco-cattolica rumena, martirio, prigione, il regime comunista, carcere.

Introducere

Radio Vatican este stația de emisie a Sfântului Scaun. A fost gândit ca un mijloc de comunicare și de evanghelizare creat pentru a servi ministerului papei. Acest post a luat ființă la 12 februarie 1931. A fost construit de Guglielmo Marconi și inaugurat de papa Pius al XI-lea.

Principala misiune a acestui post de radio este de a proclama mesajul creștin în mod liber, fidel și eficient și de a păstra centrul catolicismului în contact cu diferite țări ale lumii prin difuzarea învățăturilor pontifului roman, informarea despre activitatea Sfântului Scaun, conferirea de informații despre viața și activitatea Bisericii Catolice din lume și ajutarea credincioșilor în a evalua problemele de astăzi, având în vedere învățăturile Bisericii[1].

Acest post de radio emite în 45 de limbi, printre care și în limba română, prin intermediul satelitului, undelor radio și internetului.

---

* Doctorand la Școala doctorală *Studii de Populație și Istoria Minorităților*, Facultatea de Istorie, Universitatea Babeș-Bolyai, Conducător de doctorat: Conf. Univ. dr. Ana Victoria Sima. E-mail: raimondo.rupp@ubbcluj.ro .

[1] Cf. *Radio Vatican la cea de-a 80 aniversare*, https://t.ly/ZfkMr (ultima accesare 14.10.2023).

Departamentul Radio Vatican în limba română se numără printre programele care au avut în tot acest timp, o sarcină deloc uşoară, aceea de a îmbina programele strict religioase cu cele socio-culturale care trebuiau concepute în funcție de contextele istorice.

De-a lungul timpului, în redacția de limbă română s-au perindat diferite personalități religioase: preoți greco-catolici și romano-catolici care și-au asumat rolul de crainici.

Prima emisiune în limba română a fost transmisă în martie 1947. Primul crainic şi primul şef al redacţiei româneşti a fost Monseniorul Pamfil Cârnaţiu. La sfârşitul lunii decembrie a aceluiași an, transmisiunile au devenit regulate, iar spre sfârșitul anului 1948 s-a transmis zilnic în limba română. Erau ani dificili pentru Biserica din România, în special pentru Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică[2].

Monseniorul Pamfil Carnațiu s-a născut la 17 octombrie 1919, la Cisteiu Mureș, Alba, în Arhieparhia greco-catolică Făgăraș și Alba Iulia. După studiile gimnaziale la Blaj, a fost trimis la Colegiul Pontifical „Pio Romeno" din Roma, unde și-a terminat studiile în timpul Celui de-al Doilea Război Mondial. A fost hirotonit preot la 25 martie 1945. Regimul comunist din România, persecuția și suprimarea Bisericii Greco-Catolice l-au determinat să rămână în „lumea liberă". A activat (până în 1998) în cadrul Secretariatului de Stat din Vatican. De numele său se leagă apariția revistei românești din exil „Suflet românesc" și a publicațiilor: „Buna Vestire", „Unirea", „Perspective" (toate din exil). Opera sa cuprinde, printre altele, volumele: „Biserica Română Unită (Madrid, 1952)"; „Paul VI – Papa timpurilor noastre"; „Misterul Bisericii"; „Misterul Preasfinției Treimi"; „Calvarul Bisericii Române Unite"; „Un prieten al românilor: Monseniorul Alberto Canesti"; „Dictatul de la Viena (Roma, 1969)". A scris despre: Nicolae Iorga și Blajul; Ioan Micu Moldovan; Blajul și 3–15 mai 1848; Ovidiu Bârlea; Ștefan Manciulea; Aloisie Tăutu[3]. A murit în 7 septembrie 2009 la Roma și a fost înmormântat la cimitirul „Prima Porta" din Roma.

Scopul emisiunilor în limba română de duminica era acela de a face cunoscut ascultătorilor, însemnătatea evenimentelor – fie din prezent, fie din trecut – care erau relevante pentru momentul istoric în care trăim. Erau expuse din când în când, principiile Bisericii Catolice asupra celor mai dezbătute probleme din lumea culturală și politică. Într-una din transmisiuni, se arăta că este necesar a se realiza astfel de emisiuni, dat fiind faptul că activitatea Sfântului Scaun era necunoscută ori negativ interpretată, „cum poate niciodată în istoria sa milenară, nu a fost calomniat cu atâta rea credință ca acum când dezvoltă cea mai intensă activitate pentru binele omenirii și pacea lumii"[4].

---

2 Cf. *Mons. Lucaci despre Radio Vatican*, https://t.ly/KnhK3 (ultima accesare 14.10.2023).

3 Cf. Mons. *Pamfil Carnațiu, primul crainic și responsabil al programului în limba română la Radio Vatican,* https://t.ly/W36dV (ultima accesare 14.10.2023).

4 Cf. Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949,* 20.02.1949, fila 1, fond neclasificat.

Emisiuni august–septembrie 1949

Consultând materialul existent în arhiva personală a lui Pamfil Carnațiu, au fost identificate documente editoriale pe care monseniorul le-a pregătit pentru emisiunile în perioada august-octombrie 1949, pe tema despre persecuția Bisericii Greco-Catolice din România.

În emisiunea din 7 august 1949: tactica prigoanei comuniste, Pamfil Carnațiu arată că tactica „diabolică" a persecuției pe care noua conducere a Republicii Populare Române (RPR) a dezlănțuit-o contra Bisericii Române Unite (BRU) din România, este numai un aspect al luptei pe care comunismul o duce de aproape un secol împotriva ideii de creștinism. Presa mondială a vorbit mereu despre conflictul dintre creștinism și comunism. Adeseori aceste două ideologii inconciliabile, au fost indicate cu două nume simbolice: Roma și Moscova. Roma prezintă forța spirituală a creștinismului catolic iar Moscova e simbolul ateismului militant ce vrea să pună stăpânire pe lume[5].

În continuare Pamfil Carnațiu explică ascultătorilor cum în lupta disperată împotriva creștinismului, comunismul a încercat în ultima vreme să se ascundă sub paravanul ortodoxiei sau al altor secte mărunte, crezând că în acest fel va putea dezorienta pe creștinii catolici sau ortodocși, făcându-i să creadă minciuna că în regimul democrațiilor populare este garantată cea mai desăvârșită libertate religioasă. De fapt, în timp ce regimul comunist spune că respectă libertatea religioasă, în realitate regimul face tot posibilul pentru a dovedi că religia este o superstiție și că ideea de Dumnezeu este doar o închipuire. În acest sens, monseniorul citează un articol apărut în revista rusă „Bolsevik" din 16 august 1948 în care se afirmă că: „materialismul istoric este concepția științifică a lumii" și ca atare este contrară „concepției religioase care explică universul într-un mod fantastic". Explicând materialismul dialectic, continuă teoreticianul comunist, trebuie să se arate opoziția substanțială ce există între concepția materialistă și cea religioasă.

Așadar se poate observa că liderii comuniști se contrazic atunci când afirmă că respectă libertatea de conștiință.

O altă tactică mai veche a regimului comunist urmărea separarea poporului de ierarhia bisericească. În acest sens, citează agenția Tass care dădea știrea că în cadrul sinodului panortodox ținut la Moscova între 7 și 8 iulie 1948, membrii soborului au făcut o deosebire netă între „ierarhia catolică în fruntea căreia stă Papa și între masele de credincioși nevinovați de delictele săvârșite de Vatican"[6].

Acest ordin[7] a fost pus în aplicare în România când s-a încercat prin toate mijloacele să se creeze un antagonism (defăimare) între episcopii greco-catolici și

[5] Cf. Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949, Tactica prigoanei comuniste*, 7 august 1949, fila 1, Fond neclasificat.
[6] Cf. *Les Nouvelles russes*, Paris, 20 august 1948.
[7] Se referă mai exact la un „proces de distanțare", de răceire a relației între popor și ierarhia ecleziastică.

popor, însă credincioșii și-au dat seama și, mai mult decât atât, au venit în sprijinul clerului. În perioada premergătoare prigoanei, s-a putut observa cum oamenii făceau zid în jurul clerului. Oferă ca exemplu, episodul încercării de a-l aresta pe episcopul Ioan Suciu; când poliția îl amenințase cu arestarea, tineretul greco-catolic de la Blaj, „l-a dus pe brațe pe veneratul episcop de la catedrală până la castelul mitropolitan”[8].

Așadar prima poruncă sosită de la Moscova de a fi îndepărtat poporul de ierarhia greco-catolică n-a avut efect.

Al doilea ordin dat de șefii campaniei anticatolice a fost „să nu se facă martiri în fața poporului”. Nici acest ordin n-a putut fi executat decât în parte de către agenții poliției din RPR. Cu mult înainte de a se începe persecuția împotriva Bisericii Greco-Catolice, dl Petru Groza, într-un moment de lașitate, a spus unui episcop unit că *după cum ați ascultat până acum de Roma, tot așa veți putea asculta de acum înainte de Moscova*, iar la aluzia episcopului că greco-catolicii vor muri, mai degrabă martiri decât să se lepede de credință, șeful guvernului a răspuns că *niciodată catolicii nu vor avea fericirea de a spune că au suferit martiriul din partea comuniștilor*[9].

Se poate deduce din această convorbire că din primele momente de când a fost instaurat regimul comunist în România, s-a început lupta sistematică pentru nimicirea ideii de creștinism.

În opera de distrugere a Bisericii greco-catolice, poliția comunistă[10] nu a ajuns la niciun rezultat nici cu al treilea ordin venit de la Moscova care consta în provocarea unei lupte de clasă între clerul bogat și clerul sărac, între episcopi și preoți. Această metodă de dezagregare a clerului a fost aplicată cu mai mult succes clerului ortodox din Rusia.

Singurul punct al tacticii comuniste, care a putut fi aplicat cu succes în România a fost ordinul prin care șefii propagandei antireligioase au dispus să-i fărâmițeze pe creștini în secte pentru ca poliția să poată folosi grupările mai puțin organizate la distrugerea comunităților religioase mai bine organizate[11].

Astfel Biserica Ortodoxă Română (BOR) devenea mijloc de prigoană pentru BRU. Agenții comuniști s-au folosit de toată aversiunea Patriarhului Justinian Marina[12], a mitropolitului Nicolae Bălan[13] și de alți prelați ortodocși pe care o aveau față de

[8] Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949, Tactica prigoanei comuniste*, 7 august 1949, fila 3, Fond neclasificat.
[9] *Ibidem,* fila 4.
[10] *Securitatea* de mai târziu.
[11] *Ibidem,* fila 5.
[12] Justinian Marina, pe numele de mirean Ioan Marina, a fost al treilea patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, între 1948 și 1977. A fost patriarhul care a acceptat colaborarea dintre Biserica Ortodoxă și autoritățile comuniste. Cf. https://t.ly/2f-oS (ultima accesare: 14.10.2023).
[13] Nicolae Bălan a fost un Mitropolit ortodox al Ardealului și membru de onoare al Academiei Române din 1920. Cf. https://shorturl.at/fjoyT (ultima accesare: 14.10.2023).

greco-catolici. „Era cazul când șefii ortodoxiei trădând interesele credinței s-au înhămat de bunăvoie la carul materialismului ateu pentru a deveni unealtă de distrugere în mâna prigonitorilor”[14]. Crainicul se întreabă cum a putut fi în stare BOR să devină aliata regimului ateu? Tot el concluzionează: „Din acest motiv se pare că dintr-un anumit punct de vedere, e mult mai umilitoare lovitura primită de BOR decât cea primită de BRU”. E mai bine să suferi nedreptatea decât să o faci, iar Biserica Greco-Catolică prin martirii și mărturisitorii ei are cel puțin meritul de a suferi persecuție pentru apărarea credinței. Concluzia lui e fermă: „Biserica Ortodoxă va purta peste veacuri teribilul semn al trădării învățăturii creștine fiindcă s-a unit cu dușmanii lui Dumnezeu și ai omenirii”[15].

În emisiunea de duminică, 14 august 1949, intitulată: *Sfânta Unire*, Carnațiu oferă o sinteză a unirii religioase a românilor ortodocși din Transilvania cu Biserica Romei de la anul 1700 pornind de la articolul istoricului Augustin Bunea[16], în care sunt prezentate binefacerile pe care unirea cu Roma le-a revărsat în decurs de 200 de ani[17]. Un articol pe care îl caracterizează ca fiind „plin de poezie, atât de simțit și în același timp, atât de obiectiv”[18].

În emisiunea din 21 august 1949, ora 19.30, la Radio Vatican se propunea următoarea temă: *Atitudinea BRU în fața persecuției*. Crainicul a scos în evidență atitudinea pe care a avut-o episcopatul greco-catolic în fața persecuției comuniste.

Îndemnurile episcopilor date credincioșilor sunt asemănate cu stilul scrisorilor trimise de către vechii mărturisitori ai credinței pentru întărirea martirilor care înfruntau prigoana[19].

Din toate scrisorile episcopilor greco-catolici, se desprinde speranța că tocmai sângele vărsat de fii acestei Biserici catolice pentru apărarea credinței, este cea mai întemeiată garanție a reînvierii religioase a poporului român[20].

> *„Examinând îndeaproape faptele triste ale prigoanei comuniste se poate vedea că fii Bisericii Catolice au primit lovitura persecuției cu eroism și resemnare creștină. Și tocmai acest eroism cu care Biserica Unită s-a știut comporta în ziua încercării, este cea mai luminoasă pagină din istoria ei. Felul cum s-a comportat episcopatul, clerul și credincioșii Bisericii greco-catolice, va rămâne un exemplu viu despre rezistența pe care poporul român a opus-o ideologiei comuniste”. În continuare, în emisiune se relatează faptul că prin discursurile prelaților ortodocși, aceștia nu au reușit să-i convingă pe greco-catolici.*

---

[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem,* fila 6.
[16] Augustin Bunea a fost un istoric și teolog român unit, canonic mitropolitan la Blaj, membru titular al Academiei Române. Cf. https://t.ly/ASnXW (ultima acceare: 14.10.2023).
[17] Articol publicat în ziarul *Unirea* nr. 39, anul 1900.
[18] Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949, Sfânta unire*, 14 august 1949, fila 1, Fond neclasificat.
[19] Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949, Atitudinea Bisericii Române Unite în fața persecuției,* 21 august 1949, fila 3, fond neclasificat.
[20] *Ibidem,* fila 6.

Concluzia desprinsă era, ca de altfel aproape în toate mesajele, o frază idee prin care se arăta faptul că prigoana îndurată de Biserica Greco-Catolică pentru apărarea credinței „este cea mai întemeiată garanție a reînvierii religioase a poporului român”[21].

În următoarele două săptămâni[22], temele emisiunilor se concentrează pe *rezistența clerului și a monahismului în fața persecuției*.

În emisiunea din 2 octombrie 1949 intitulată: *Prigoana BRU,* monseniorul îi numește pe cei 38 de preoți care au fost la adunarea de la Cluj – „lepădături” ai clerului unit, care rup legăturile cu Biserica Romei[23]. Primele zile ale lunii octombrie vor rămâne pentru greco-catolicii din Transilvania, zile de doliu și de glorie, pentru că în 1 și 3 octombrie 1948 s-a scris cea mai neagră pagină din istoria Bisericii Unite și tot atunci s-a afirmat ca niciodată spiritul de credință al fiilor acestei Biserici[24].

Poliția din RPR, folosindu-se de complicitatea prelaților ortodocși a căutat să execute cât mai fidel ordinele venite de la Moscova pentru a suprima existența Bisericii Greco-Catolice din România. S-a căutat să se sape un abis între ierarhie și popor, s-a încercat să se ascundă sângele martirilor de la ochii poporului, s-au făcut toate eforturile ca să se introducă desbinare în sirurile clerului și mai ales cu o artă pe care am numit-o „diabolică” s-a fărâmițat existența creștină în secte ce se luptau între ele și guvernul care a pus mâna pe conducerea Bisericii Ortodoxe[25].

O săptămână mai târziu în emisiunea *atacurile împotriva Bisericii Unite prin lege*, menționează că Biserica Română Unită a avut cel mai mult de suferit de pe urma legilor impuse de noul stat comunist ateu. Comuniștii au încercat să reducă activitatea oricărei Biserici doar la exercitarea slujbelor religioase fără alte intervenții de ordin educativ, social[26].

În emisiunea din 23 octombrie 1949 – *aniversarea desființării BRU* – Pamfil Carnațiu comentează despre scenariul sumbru al Adunării Populare de la Alba-Iulia care a avut loc pe 21 octombrie 1948 cu ocazia aniversării a 250 de ani de la unirea românilor ardeleni cu Biserica Romei. A arătat cum, cu această ocazie, s-a declarat că «în Republica Populară Română, „Uniții”[27] nu mai au dreptul să trăiască». Pamfil Carnațiu subliniază atmosfera apăsătoare din preajma acestei adunări „forțate” de la Alba-Iulia a desființării BRU. Pe străzile lăturalnice se mai putea citi câte o frază din celebrul manifest de protest al uniților împotriva violențelor, prin care conducătorii Bisericii Unite îi îndemnau pe fii lor sufletești să nu-și părăsească credința.

---

[21] Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949, Atitudinea Bisericii Române Unite în fața persecuției,* 21 august 1949, fila 6, fond neclasificat.
[22] 28 august și 11 septembrie 1949.
[23] Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949, Prigoana Bisericii Unite,* 2.10.1949, fila 1, fond neclasificat.
[24] *Ibidem.*
[25] *Ibidem.*
[26] Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949, Atacurile împotriva Bisericii Unite prin lege,* 9.10.1949 fila 1, fond neclasificat.
[27] Termen apelativ pentru membrii Bisericii Greco-Catolice.

Ardealul român este în doliu – scriau aceste manifeste – păstorii și fiii Bisericii Unite sunt persecutați. Pământul Ardealului bea din nou lacrimi și sânge. Preoții sunt închiși în celule întunecoase, torturați, alungați din case și copiii lor sunt aruncați în stradă. Conștiințele sunt violate. În anul 64 după Hristos, se striga: „creștinii la lei", în anul 1948 se strigă „Românii uniți la închisoare". Corpul lui Hristos a reînceput patimile în Biserica sa. Episcopii ortodocși strâng în brațe prada făcută de atei. Satana s-a făcut misionarul ortodoxiei ... Nu părăsiți credința Bisericii Unite. Nu dezertați în fața crucii. Aceasta este ora în care ne împărtășim de suferința lui Hristos. Să luăm parte la suferințele sale să vom avea parte de învierea sa[28].

Ciclul de comentarii pe tema desființării Bisericii Române Unite, se încheie în emisiunea din 30 octombrie 1949, cu reproduceri din pastoralele episcopilor greco-catolici. Aceștia îi încurajau pe cei amenințați cu persecuția la mărturisirea și apărarea credinței. Monseniorul comentează în câteva fragmente, Scrisoarea pastorală a episcopilor români uniți din 29 iunie 1948, după ce patriarhul Justinian Marina anunța distrugerea Bisericii Române Unite și mitropolitul Nicolae Bălan le cerea românilor să apostazieze de la credință[29].

Din emisiunile prezentate, poate observa că Monseniorul Carnațiu se adresează audienței printr-un discurs care se distinge prin profunzime și meditație, mai degrabă decât printr-un limbaj simplu sau popular. Aceste reflecții dețin o valoare deosebită în ceea ce privește reconstituirea memoriei din acele vremuri. Monseniorul în rândurile sale, dezvăluie adevărata stare a situației de atunci, o realitate pe care regimul comunist încerca cu înverșunare să o ascundă. Aceste texte contribuie la păstrarea amintirii și ne ajută să nu uităm momentele dificile prin care Biserica Greco-Catolică din România a trecut.

După ce Europa de Est a căzut sub asuprirea regimurilor comuniste, iar Biserica Catolică a devenit obiectul unei persecuții dure în multe țări, Radio Vatican a fost pentru foarte mulți credincioși singura modalitate prin care au putut păstra vie legătura cu Capul Bisericii universale și să fie întăriți în credință.

Pe parcursul mai multor decenii, emisiunile Radio Vatican au reprezentat o sursă constantă de inspirație și optimism pentru credincioșii greco-catolici din România dar și pentru cei din alte părți ale lumii. În paralel cu aceste emisiuni, Liturghiile în ritul bizantin român, difuzate în zilele de duminică și cu ocazia marilor sărbători, direct din capela emițătorului pontifical Radio Vatican, au constituit adesea pentru mulți singura modalitate de a „participa" la slujba divină[30].

[28] Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949, Aniversarea desființării Bisericii Unite,* 23.10.1949, fila 1, fond neclasificat.

[29] La Adunarea din 15 mai 1948 de pe Câmpia Libertății din Blaj. Cf. Roma, Arhiva personală Pamfil Carnațiu, Fond *Radio Vatican 1949*, *Scrisori pastorale,* 30.10.1949 fila 1, fond neclasificat.

[30] Cf. Radio Vatican, „legătura vie" cu papa a catolicilor din România: episcopul Claudiu Pop (C.E.R.) https://www.vaticannews.va/ro/vatican/news/2021-02/claudiu-pop-90-ani-radio-vatican-romania.html (ultima accesare 14.10.2023).

Chiar dacă timpurile au evoluat, iar lumea a fost supusă unor noi provocări, postul Radio Vatican și-a menținut cu fidelitate misiunea, continuând să ajungă în casele oamenilor prin emisiunile sale și prin transmiterea slujbelor religioase.

ANEXA 1

Laudetur Jesus Christus
Lăudat să fie Isus Hristos.

Aici e Postul de Radio Vatican care transmite un program în limba română în fiecare duminecă şi miercuri la orele 18,30 ora Europei Centrale adecă orele 19,30 ora României pe lungimile de undă:
50,26 m, 31,41, 41,21 m, 25,55 m.
şi pe unda mijlocie de 196m. şi în fiecare luni la orele 15 ora Europei Centrale adecă orele 16 ora României pe aceleaş lungimi de undă.

LA SFARSITUL STIRILOR.

Am transmis buletinul de ştiri dela Radio Vatican. Următoarea emisiune în româneşte va avea loc miercurea viitoare la orele 18,30 ora Europei Centrale adecă orele 19,30 ora României pe lungimile de undă:
31,41 m. 25,67 m. 25,55 m. 1984 m
şi pe unda mijlocie de 196m.

Emisiunea în limba română s'a terminat.
Laudetur Jesus Christus
Lăudat să fie Isus Hristos!

Textele standard pe care crainicul le rostea
la începutul și sfârșitul fiecărei emisiuni în limba română

ANEXA 2



Pe aparatele de radio fabricate înainte de anul 1948, era trecut și Vaticanul la frecvențe

Biserica Greco-Catolică între formele de rezistență din țară și rezistența din exil

Anca STÂNGACIU*

La Chiesa Greco-Cattolica tra le forme di resistenza nel paese e la resistenza in esilio. L'instaurazione del comunismo dopo il 6 marzo 1945 e poi la sovietizzazione del paese hanno portato alla generalizzazione e al mantenimento del terrore e, drammaticamente per gli uniti, alla divieto della Chiesa Unita con il decreto 358 del 1° dicembre 1948 imposto dai comunisti per ordine di Stalin, sul modello dell'Ucraina che aveva avuto la stessa sorte due anni prima; o proprio gli abusi e le persecuzioni del regime comunista hanno dato un significato particolare alla resistenza dei greco-cattolici nel Paese e nell'esilio. La Chiesa Greco-Cattolica è stata bandita, ma non abolita secondo il diritto canonico. Va detto, infatti, che il clero greco-cattolico aveva un solo desiderio, quello di lottare per la Chiesa in Sofferenza e difendere per il ripristino dei diritti della Chiesa Unita, il che significava contestare la legislazione del governo comunista tramite si ha deciso il divieto della Chiesa e denunciare la violazione dei diritti e delle libertà religiose.

Parole chiave: esilio, persecuzioni, diritti, libertà religiosa, resistenza religiosa, fiducia, élite greco-cattolica

1. Rezistența greco-catolică în perioada regimului dictatorial comunist

Instaurarea comunismului după 6 martie 1945 și apoi sovietizarea țării au dus la generalizarea și menținerea terorii și în mod dramatic pentru greco-catolici la declanșarea persecuțiilor și interzicerea Bisericii Greco-Catolice prin Decretul nr. 358 din 1 decembrie 1948, după un întreg proces de planificare a lichidării prin operațiunea de „reunificare" forțată cu Biserica Ortodoxă și „asalt" declanșată „la ordinul Moscovei staliniste[1]; ori tocmai abuzurile regimului totalitar au dat forță și

* Anca Stângaciu, conferențiar la Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, e-mail anca.stangaciu@ubbcluj.ro.

[1] Ioan-Marius Bucur, „Partea nevăzută a lunii: serviciile secrete și «unificarea religioasă» din 1948", in Ioan Bolovan, Ovidiu Ghitta (coord.), *Istoria ca datorie. Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Academia Română, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane, 2015, pp. 669–680; George Cipăianu, *Catolicism și comunism în România: 1946–1955: o perspectivă diplomatică franceză*, Cluj-Napoca, editura Argonaut, 2015; Emanuel Cosmovici, *Planificarea „lichidării" Bisericii Române Unite*, Târgu-Lăpuș, editura Galaxia Gutenberg, 2020, pp. 11, 14; Idem, *Desfășurarea „lichidării" Bisericii Române Unite în 1948*, editura Galaxia Gutenberg, 2020, passim.

sens rezistenței greco-catolice din țară și desigur din exil. De altfel, atunci când Pamfil Cârnațiu, alumn al Colegiului Pio Romeno, împreună cu Alexandru Mircea și Mircea Todericiu au scris despre Calvarul Bisericii Române Unite, au dat răspuns la prigoana dezlănțuită de comuniști împotriva Bisericii Unite prin convingerea că dizolvarea oficială a bisericii și intimidările au avut drept cauză „rezistența serioasă" a uniților și „directivele pentru lichidarea rezistenței catolice" care veneau de la Moscova[2].

În clandestinitatea catacombelor, la fel ca în toți anii exilului postbelic, comunitatea preoților și a credincioșilor greco-catolici au avut același obiectiv permanent al pledării pentru libertate și al susținerii crezului repunerii în drepturi a Bisericii Greco-Catolice, însă în nuanțe și modalități de acțiune diferită întrucât în țară a fost nevoie să se reziste terorii, persecuției și durității stalinismului anilor '50 și apoi dictaturii deceniilor următoare, într-o atmosferă de frică, arestări, anchetări, supraveghere, intimidare, concomitent cu structurarea în tăcere a Bisericii Greco-Catolice, în timp ce în exil, toată atitudinea antitotalitară, de opoziție față de încălcarea drepturilor și libertăților democratice, s-a întregit cu cea de sprijinire a refugiaților, așa cum a încurajat însuși cardinalul Tisserant.

În fapt, cererea de restituire a drepturilor Bisericii Greco-Catolice a însemnat implicit contestarea legislației comuniste prin care s-a decis interzicerea Bisericii Unite (și nu desființarea, întrucât canonic ea a continuat să existe)[3], reclamarea încălcării drepturilor și libertăților confesionale și opoziția față de prigoana declanșată de instituțiile regimului comunist prin lichidarea Bisericii Unite, ceea ce semnifică într-un plan secund că a fost contestat regimul, metodele, instrumentele și instituțiile ororii „roșii". În ultima scrisoare adresată Nunțiului Apostolic din România la 18 octombrie 1948, episcopul Ioan Suciu a vorbit despre „persecuția violentă și generală" a organelor administrative ale Statului, Siguranței Generale și a Partidului Comunist.

Esența rezistenței, declarate și mărturisite, nu a constituit-o astfel denunțarea regimului comunist în sensul său politic, deși Aloisie Tăutu a făcut parte din Comitetul Național Român al Libertății ca și structură a exilului politic, semnificatul fundamental a fost acela al rezistenței pentru Biserică, iar în țară al martiriului pentru Biserică, însă moartea, persecuția, punerea vieții în pericol sau presiunile venite din partea Securității au fost provocate de regimul comunist, ceea ce înseamnă că rezistența s-a îndreptat, indirect, dar clar, împotriva sistemului opresiv comunist.

În țară, în toamna învolburatului an 1948, episcopul Ioan Suciu a lansat enoriașilor apeluri la păstrarea legăturilor cu Roma catolică spunând că „se caută a ne

---

2 Aloisie L. Tăutu, Pamfil Cârnațiu, Carol Capros, Flaviu Popan, Octavian Bârlea, Alexandru Mircea, Mircea Todericiu, *Biserica Română Unită. Două sute cinci zeci de ani de istorie,* Madrid, 1952, pp. 136–137.

3 Vezi pe larg, Cristian Barta, *Biserica Greco-Catolică din România. Identitate ecleziologică și statut canonic*, București, editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2023.

smulge credința, dar nu ascultați vorbele astea, fiindcă credința noastră va rămâne pe mai departe așa cum a fost în trecut" și tot în aceeași toamnă a ținut o predică în care a denunțat legea învățământului care suprima școlile confesionale[4]; în timp ce în exil, rezistența greco-catolică a fost mai apropiată de exilul contestatar, anti-comunist, dar oriunde și în întreaga perioadă de până la căderea regimului comunist, rezistența greco-catolică a însemnat puterea credinței și speranța în reînființarea Bisericii Unite. Refuzul compromisului ideologic a constituit o altă dimensiune a rezistenței greco-catolice.

În clandestinitate, episcopul Alexandru Todea a cerut în cel de-al 26-lea Memoriu al său din 4 aprilie 1975, adresat președintelui Nicolae Ceaușescu, respectarea drepturilor fundamentale ale omului și s-a exprimat ferm „împotriva politicii de forță și dictat inaugurată împotriva uniților în 1948"[5]. În exil, chiar dacă neasumat politic sau manifest antiregim, exilul greco-catolic a fost rezistent pentru Biserică și credință, dar opus regimului comunist prin neacceptarea lui, prin nedepunerea jurământului de credință față de statul român, prin apropierea de obiectivele exilului în general și în orice caz prin formele de necompromis și nepervertire. Altfel spus, deși scopul nu a fost unul politic declarat, ci al restituirii drepturilor Bisericii Unite, rezistența s-a produs fața de regimul represiv comunist, chiar dacă nu în sensul neapărat de revoltă, ci de împotrivire sau uneori de protest scris (memorii etc)[6], adică de condamnare într-un mod mai mult sau mai puțin direct a sistemului dictatorial, „a violenței și minciunii"[7]. Prin suferință, spunea episcopul Ioan Suciu, Biserica Unită „s-a împodobit cu splendoarea martiriului"[8], iar în exil, în mod particular, clerul și arhiereii au avut misiunea să trezească interesul lumii pentru Biserică, să asigure legătura tainică și spirituală cu acea parte a Bisericii din catacombe, să se roage pentru unitate spirituală și dăinuire[9]. Și, într-adevăr, în timp ce în catacombe Biserica Unită a subzistat, în exil ea a continuat să fie dinamică, la Paris, la Munchen și mai cu seamă la Roma[10].

---

4 Cristian Vasile, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, București, Cartea Veche, 2003, București, editura Litera, 2023, pp. 164–166.

5 Sergiu Soica, *Cardinalul Alexandru Todea în dosarele Securității. Note informative*, Cluj-Napoca, editura Mega, 2017, p. 114.

6 Legislația românească de după 1990 a surprins importanța atitudinii de împotrivire sau revoltă față de represiunea, teroarea sau abuzurile regimului totalitar comunist, Decretul-Lege nr. 118/1990, O.U.G nr. 214/1999 și Legea nr. 221/2009.

7 Arhivele Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (ACNSAS) București, fond SIE, dosar 86, f. 56.

8 Ibidem.

9 Mesajul Episcopului Român Unit Ioan Suciu adresat credincioșilor săi la Radio Vatican, în ziua de 1 ianuarie 1961, Ibidem, f. 55.

10 Vasile Bărbat, *Teologul Episcopului și al Bisericii Române Unite (1701–1773),* ediție îngrijită de Laura Stanciu, București, editura Vremea, 2023, p. 5.

2. Forme de rezistență în exil și modalități de comunicare cu Biserica din catacombe

Rămânerea preoților greco-catolici în spațiul democratic s-a transpus în asumarea pe lângă activitatea eclesiastică sau de misionarism, a celei de ajutorare a românilor, iar rolul Misiunilor Catolice din Europa și SUA a fost fundamental, la fel ca și colaborarea cu misiunile catolice din Europa, alături de marile organizații sociale internaționale și de Comitetul de Asistență al Românilor (CAROMAN) înființat în 1949 la Paris. Carol Capros sau monseniorul Octavian Bârlea i-au susținut pe refugiații-azilanți politici din lagărele italiene, îndeosebi Trieste, atât cu hrană, haine, cât și cu obținerea de documente de identitate (garantând pentru condiția lor de refugiați anticomuniști), obținerea de permise de intrare în țări occidentale sau tranzit, vize de imigrare, cereri de angajare și permise de muncă[11].

Strategiile de rezistență și de manifestări antitotalitarism au fost și ele diferite în țară, spre deosebire de exil, întrucât în spațiul comunizat scopul a fost acela al rezistenței în clandestinitate și prin urmare al organizării clandestine, inclusiv al necompromisului ca principiu esențial, în timp ce în exil, rațiunea de a fi s-a transpus permanent în susținerea repunerii în drepturi a Bisericii Greco-Catolice, în încercarea de apărare a drepturilor și libertăților, dar și în promovarea identității național-creștine și deci a creștinismului latin, alături de evidenta contestare a totalitarismului sovietic.

Prin urmare, ca manieră de manifestare antiregim comunist, trebuie spus faptul că soarta Bisericii Greco-Catolice din România a fost mult mai gravă prin suprimarea ei, decât aceea a uniților din Ungaria, Bulgaria și Iugoslavia care au supraviețuit legal sau chiar din Cehoslovacia, ceea ce a făcut ca rezistența în România să fie mult mai dificilă decât rezistența din alte state est-central europene și implicit, decât rezistența românilor din exil care a coincis geografic cu spațiul libertății occidentale. Duritatea catacombelor a făcut întotdeauna din rezistență o stare de necesitate, de supraviețuire și de salvare. În exil, rezistența greco-catolică a apărut ca formă de relaționare cu preoții din țară, ca asigurare a continuității Bisericii în Suferință, inclusiv într-un sens, cel puțin până în anii ‘70, mai degrabă programatic, ca expresie a articolelor în presă, a unor memorii trimise conducătorului statului român etc. De asemenea, trebuie spus că, în exil, la fel ca și în țară, însă prin realități diferite, neajunsurile, inclusiv materiale, au fost dublate de umbrele insistente și sâcâitoare ale Securității, care prin rețeaua informativă – informatori, colaboratori, agenți de influență – au vizat destrămarea organizațiilor românești din străinătate și cunoașterea acțiunilor dușmănoase împotriva RPR, pătrunderea în grupările politico-

[11] Aurel Sergiu Marinescu, *O contribuție la istoria exilului românesc,* București, editura Vremea, vol. VIII, 1999–2001, p. 158; Anca Stângaciu, *Securitatea și exilul intelectualilor români în Italia*, Cluj-Napoca, EFES, 2019, pp. 192–193.

reacționare, descompunerea structurilor politice și compromiterea conducătorilor emigrației[12].

Caracterul mai estompat al acțiunilor din exil a depins și de politica Vaticanului, mai ales în perioada Ostopolitik-ului al cărui artizan la Vatican, în sensul politicii de apropiere de Est, a fost Agostino Casaroli, dar de multe ori și de raportarea la familia din țară, moderația acțiunilor fiind menită să îi protejeze pe cei rămași în România. Într-adevăr, legătura cu familia a fost păstrată nu fără consecințe abuzive din partea exponenților regimului, Seucan Ludovic, rudă cu Aloisie Tăutu, fiind chemat și bătut de mai multe ori la Miliție în legătură cu scrisorile și conexiunea păstrată, inclusiv după 1970, cu monseniorul, susținător chiar și financiar al rudelor de acasă.

Totuși, ambele spații de românism au cunoscut forme de împotrivire față de încălcarea drepturilor și libertăților confesionale în România, respectiv de contestare a măsurilor legislative abuzive și anticonstituționale, dar, din nou, cu intensități, durate și contextualizări diferite. Tăcerea din catacombe a fost dublată, nu de puține ori, de manifestări certe, ferme și foarte curajoase de contestare a măsurilor regimului comunist, iar memoriile episcopului Alexandru Todea sunt cele mai relevante dovezi ale acestor sensuri ale rezistenței greco-catolice din țară prin cererea de fiecare dată a „libertății Bisericii Unite cu Roma”[13]. În țară, cardinalul Alexandru Todea a adresat 31 de memorii conducătorului statului, Nicolae Ceaușescu sau altor autorități (Emil Bodnăraș etc), începând din 1964 și până în 1982, cu un curaj și o determinare incredibilă, dar în același timp riscantă. În exil, deși riscurile arestării nu existau, reacțiile antisistem comunist ale preoților greco-catolici au fost temperate de politica Vaticanului de stabilire a unor relații diplomatice și apoi de Ostopolitik, politica apropierii de Est, care a descurajat criticismul sau atitudinea antitotalitară a acestora la Roma.

Totuși, aceste strategii antisistem comunist și expresii de rezistență s-au regăsit și în exil, de pildă, prin grupul Tăutu-Cristea-Cârnațiu. În cazul lui Aloisie Tăutu, fundamentul întregii sale construcții eclesiastice și istoriografice l-a constituit reglementarea statutului Bisericii Greco-Catolice, căreia i-a subordonat toate acțiunile sale, iar nuanțele în care a exprimat acest deziderat absolut au fost diferite, uneori mai calme, grație înțelegerii cu care era înzestrat, alteori mai intransigente, în conformitate cu realitatea contextuală care a impus trimiterea de memorii, precum cel din 1965 către liderul statului român în care cerea reînființarea Bisericii Greco-Catolice, cel din 1970 adresat Secretariatului de Stat al Vaticanului prin care se solicita „menținerea unei poziții ferme în tratativele cu RSR” sau comunicatul către

[12] Florica Dobre, Florian Banu, Theodor Bărbulescu, Camelia Ivan Duică, Liviu Țăranu, *op. cit.*, vol. I, pp. 93–94.
[13] Sergiu Soica, *Cardinalul Alexandru Todea în dosarele Securității. Note informative*, Cluj-Napoca, editura Mega, 2017, pp. 114–115.

presă din 1972, scris în contextul prezenței delegației Patriarhiei Române la Vatican, în care acuza „Biserica Ortodoxă Română că a contribuit la desființarea Bisericii Greco-Catolice" și pretindea „Vaticanului să nu facă nici un fel de concesii în detrimentul greco-catolicilor"[14]. Desigur, memoriul trimis autorităților statului român comunist a rămas fără răspuns. Interviurile acordate de Aloisie Tăutu unor ziare italiene au cuprins aceleași acuzații la adresa regimului comunist din România și referiri ferme la situația nedreaptă a Bisericii Greco-Catolice din țară[15].

Intensitatea sau perioada pledării cauzei greco-catolice a contat și a depins, atât în țară, cât și în exil, de contextul politic internațional, adică de politica URSS-ului față de Vatican, de poziția Sfântului Scaun vis-a-vis de Estul comunizat și de asemenea de bilateralismul româno-pontifical și atitudinea statului român față de Vatican pentru că acest tip de relaționare a definit într-o măsură semnificativă raportarea statului comunist la comunitatea greco-catolică și mai cu seamă după 1968 când România președintelui Nicolae Ceaușescu pretindea o anumită autonomie. Un exemplu semnificativ l-a constituit întâlnirea de la Vatican din 24 ianuarie 1968 a primului-ministru Ion Gheorghe Maurer și a ministrului de externe Corneliu Mănescu cu Papa Paul al VI-lea și cardinalul Agostino Casaroli. De o anumită relevanță a fost faptul că o lună mai târziu, la 29 februarie 1968, Nicolae Ceaușescu i-a primit pe toți șefii cultelor recunoscute, inclusiv pe Áron Márton, care se aflase timp de 16 ani în arest și domiciliu obligatoriu.

Astfel, trebuie spus însă faptul că deși în urma destinderii internaționale din anii '60 dintre cele două blocuri politico-militare, dialogul Sfântului Scaun cu România și în genere cu statele comuniste s-a reluat firav și au avut loc mai multe întrevederi între funcționari ai Curiei Romane și diplomați sau oficiali români (1966 Cornel Burtică, ambasadorul României în Italia, s-a întâlnit cu cardinalul Agostino Casaroli în chestiunea aducerii în țară a copiei Columnei lui Traian, apoi s-a derulat convorbirea din 1967 dintre cardinalul König și oficialitățile române și în scurt timp, adică în ianuarie 1968, dintre primul-ministru Ion Gheorghe Maurer, ministrul de Externe, Corneliu Mănescu și Papa Paul al VI-lea; la care s-au adăugat vizitele monseniorului Luigi Poggi din perioada 1972–1980 în România, la Departamentul Cultelor sau întâlnirile de la începutul anilor '80 dintre secretarul de stat al Sfântului Scaun, cardinalul Agostino Casaroli și oficialii de la București), totuși diplomația pontificală și, în genere, Sfântul Scaun au manifestat prudență și cumpătare în relația cu statul român din pricina Moscovei, inclusiv în delicata problemă greco-catolică. Privit în sens invers, dinspre partea română și raportat la gesturi mai mult sau mai puțin semnificative, precum lipsa unei prezențe oficiale românești la investirea Papei Ioan Paul al II-lea în 1978, a fost clar că Nicolae Ceaușescu nu s-a arătat dispus să ofere Vaticanului nici o satisfacție pe plan politic.

[14] ACNSAS, fond SIE, d. 84, vol. 2, f. 60.
[15] Idem, fond SIE, d. 96, ff. 140–143 verso.

În ceea ce a privit Securitatea, ea a admis că între 1963–1968 Vaticanul a pledat pentru reluarea relațiilor diplomatice cu România, dar și că înmulțirea întâlnirilor cu reprezentanții Sfântului Scaun a determinat intensificarea activității legale și clandestine a Bisericilor Catolice locale. Astfel, Memoriile de la mijlocul anilor ’60 ale lui Aloisie Tăutu, destinate sensibilizării în cauza uniților, au fost redactate în conjunctura timidei îmbunătățiri a relațiilor dintre cele două state și a deschiderii arătate de către Vatican. Totuși, la începutul anilor ’70, când era clar că așa-zisa destindere ideologică de la București se cam încheiase fără rezolvarea libertăților fundamentale ale cetățenilor, preoții greco-catolici cu Aloisie Tăutu și alții din exil, atenți întotdeauna la solicitarea soluționării cauzei uniților, au început să accepte soluții parțiale la greco-catolicismul clandestin din țară, așa cum a fost propunerea blăjeanului Vasile Cristea de recunoaștere a uniților fie chiar și ca „sectă”[16].

Totuși, în anii ‘80, în condițiile în care Papa Ioan-Paul al II-lea își însușise „cauza uniților” prin consacrarea lui Louis Vasile Pușcaș ca arhiepiscop mitropolit unit în SUA și beatificarea, în octombrie același an, 1983, a primului sfânt de origine valahă – Ieremia Valahul, au existat și mici compromisuri la care autoritățile de la București au convenit, recunoscute fiind, de altfel, inclusiv de către Octavian Bârlea, mai exact favorizarea instalării unui prelat cu rang de episcop în capitala României, profesorul Ioan Robu[17], rectorul Institutului Teologic din Iași, numit în octombrie 1984 episcop-administrator apostolic și tot în același an consacrat ca episcop titular de Celle Proconsulari la Roma, de către cardinalul secretar de stat Agostino Casaroli.

În orice caz, Biserica Greco-Catolică a fost parte a exilului autentic și a nucleului rezistenței religioase care s-a confundat de fapt cu rezistența greco-catolică în cea mai mare parte a pribegiei postbelice. De altfel, atât Sinteza asupra problemei românești din Italia întocmit[în 1949, cât și dosarul Problemă privind Italia redactat în 1955, ca parte a dosarului CNSAS 779/I referitor la Emigrația în Italia, i-a plasat în rândul rezistenței, pe „reacționarii” preoți greco-catolici, la fel ca și pe foștii diplomați. Printre „curentele reacționare majore” au fost semnalate, așadar, cele legate de Biserica Unită, de preoții uniți și de structurile lor, adică de colegiile greco-catolice „Pio Romeno” „Damasceno” și „De Propaganda Fide”, precum și de Comitetul de Asistență al Refugiaților Români de la Roma; toate acestea fiind în legătură cu Vaticanul, văzut ca principal vinovat al susținerii reacțiunii române, alături de americani și statul italian.

Pe de altă parte, cum preoții greco-catolici fuseseră mulți dintre ei, în țară, membri ai PNȚ, iar țărăniștii susținuseră prin Iuliu Maniu greco-catolicismul, a fost firesc să existe conexiuni între țărăniști și greco-catolicii de la Vatican. De fapt, pentru ofițerii Securității era clar încă din 1955 că „datorită spiritului manist care este în

[16] Ibidem, f. 179.
[17] Anca Stângaciu, op. cit.

rândul lor și a influenței pe care o exercită [...] Vaticanul, aceste elemente [preoții uniți] participă activ la mișcarea rezistenței”.

Formele de comunicare între exilați și țară au fost permanente, însă cu anumite diferențe, întrucât dacă până în 1948–1950 s-a apelat mult la varianta diplomatică, inclusiv a Nunțiaturii Apostolice, după încetarea relațiilor diplomatice oficiale cu Sfântul Scaun s-a apelat la personalul altor ambasade și a reprezentanților lor în România, iar în timp s-au găsit alte modalități de comunicare clandestină, prin turiști etc.

Așadar, la finele anilor ‘40 și chiar în anii ‘50 au funcționat legăturile exil–țară prin curierii diplomatici, precum cei de la Ambasada Franței în România, de la Legația Italiană de la București și în genere de la reprezentanțele diplomatice apusene. Conform inclusiv documentelor DIE, național-țărănistul Augustin Popa a corespondat până în 1950 de pildă, cu național-țărăniștii din țară prin intermediul Nunțiaturii Papale din România[18]. Așa s-a întâmplat și în cazul trimiterii în 12 mai 1949 a primului Memoriu, din țară, de către țărăniștii Victor Jinga și Alexandru Herlea către Augustin Popa, aflat în exil. De fapt, avocatul Alexandru Herlea și economistul Victor Jinga redactaseră o anexă la Memoriul cerut din exil de către Augustin Popa, lui Victor Anca, despre situația din țara comunizată. Acesta a ajuns în Occident, însă al doilea Memoriu, trimis în 3 august 1949, a fost interceptat de Securitate[19].

Conexiunea preoților de la Vatican cu clandestinitatea greco-catolică din țară a fost realizată din anii ’60, în forma clasică, prin corespondență, de multe ori interceptată și reținută, dar și în forme tot mai ingenioase.

În versiune epistolară, comunicarea s-a dovedit dificilă și adesea riscantă, așa cum a fost cazul lui Aloisie Tăutu care a păstrat în condiții grele contactul cu țara și desigur cu preoții uniți din Transilvania, adică cu clandestinitatea atât de greu încercată mai ales în anii staliniști[20].

Emoționant și pios în același timp a fost mesajul corespondenței dintre Aloisie Tăutu și episcopul Iuliu Hossu, martir al greco-catolicismului și al neamului românesc. Unele dintre scrisori precum cea trimisă ca și corespondență recomandată de episcopul Iuliu Hossu la 1 decembrie 1967, de la Mănăstirea Căldărușani, unde avea domiciliul forțat (oficiul poștal Moara Săracă, regiunea București), către monseniorul Aloisie Tăutu (numit „mons. Louis Tăutu”) la Roma, cu privire la petiția adresată președintelui Consiliului de Stat Nicolae Ceaușescu în 29 octombrie 1968, a fost interceptată de Securitate, ceea ce înseamnă că nu a mai ajuns niciodată la destinatar. În scrisoare, episcopul Iuliu Hossu cerea reabilitarea Bisericii Greco-Catolice și

[18] ACNSAS, fond SIE, d. 779/1, f. 110.

[19] Idem, fond Penal, d. 633, vol. 1, Alexandru Herlea, Memoriu 1, 12 mai 1949, ff. 125–133; Ibidem, Declarație Victor Anca, 20 august 1949, ff. 78–79; Idem, fond Penal, d. 6150, vol. 2, Memoriu 2, 3 august 1949, ff. 361–367.

[20] Anca Șincan, „În clandestinitate: minorități religioase nerecunoscute de lege în arhivele Securității”, *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”*, XXII, 2019, pp. 218–220.

anularea decretului de suprimare nr. 358 din 1 decembrie 1948, pe care însăși Constituția îl lovea de nulitate[21]. A sosit și a fost însă citită, telegrama monseniorului Aloisie Tăutu (28 mai 1970, ora 9), cu 15 minute înainte de plecarea la cele veșnice a episcopului Hossu[22].

A rămas de asemenea, relevantă relația grupului Cristea cu clerul și credincioșii greco-catolici din clandestinitate și în subsidiar cu românii sau italienii ajunși la Roma în vederea primirii de informații prețioase despre rezistența din catacombe sau a transmiterii de date, pachete, sume de bani. Aloisie Tăutu și Ovidiu Bejan au trimis lui Belle Ioan din Arad, de pildă, o serie de colete cu îmbrăcăminte în căptușeala cărora ar fi adăugat „instrucțiuni pentru clandestinitatea catolică din RPR și diverse știri de la Vatican"[23]. Într-adevăr, din pricina durității regimului comunist, a controlului excesiv și a cenzurii, actele Conciliului Vatican II au pătruns greu în România, de fapt mai mult prin intermediul postului de radio Europa Liberă și prin aceste modalități ascunse de difuzare și oricum după 1967, ceea ce a determinat întârzieri în aplicarea noilor reforme liturgice, precum altarul cu fața la credincioși sau folosirea rugăciunilor de la Liturghie în limba română, în acest sens, monseniorul Francisc Augustin de la București dând în 1970 un decret de înființare a comisiei liturgice pentru traducerea textelor liturgice în limba română.

Cele mai prețioase și relativ mai sigure canale de legătură stabilite între episcopiile greco-catolice clandestine și elita exilului de la Vatican sau Nunțiatură, denumită de ofițerii Securității drept „misiune de spionaj", au fost asigurate de persoane de mare încredere, de călugărițe sau călugări franciscani, basilitani, iezuiți sau ai altor ordine (Frații Școlilor Creștine, Surorile Sociale), mulți arestați sau decedați în închisorile comuniste[24]. După plecarea reprezentanților Nunțiaturii (expulzați în iulie 1950)[25], episcopul Alexandru Todea a înaintat rapoarte la Vatican prin filiera franciscanilor și desigur legația italiană[26]. În tot acest timp, Vaticanul a finanțat clandestinitatea inclusiv reconvertirea unor preoți trecuți la ortodoxie, a supravegheat ierarhia organizării clandestine greco-catolice și a susținut uimitorul plan al episcopului Alexandru Todea de organizare a clandestinității[27].

3. Considerații finale

Concluziv, se poate admite că esența acțiunilor preoților greco-catolici din Italia în frunte cu episcopul Vasile Cristea, Aloisie Tăutu, Carol Capros și Pamfil

[21] ACNSAS, fond Informativ, d. 736, vol. 7, ff. 116–120.
[22] Ibidem, ff. 31–36.
[23] Idem, fond SIE, d. 96, f. 47.
[24] Idem, fond Documentar, d. 13078, ff. 22–23.
[25] Ovidiu Bozgan, *Nunțiatura Apostolică din România în anii 1948–1950*, in *Biserică, Putere, Societate, Studii și Documente*, Bucarest: Editura Universității din București, 2001.
[26] ACNSAS, fond Documentar, d. 13078, ff. 22–23.
[27] Ibidem, f. 10.

Cârnațiu a fost dată permanent de rezistență și uneori sau indirect de atitudini antisistem comunist, ca principii asumate, în interferență cu exilul larg și, în mod prioritar, de dezideratul recunoașterii Bisericii Greco-Catolice, de altfel documentele Direcției I le-a atribuit acestora inclusiv în anii '70–'80, adică în ultimul val al exilului, „instigarea la rezistență și lupta pentru drepturile cultul greco-catolic"[28]. Dacă în 1950, în țară, episcopul Alexandru Todea a primit printre instrucțiunile de la Nunțiatura Apostolică pe aceea de a interzice „sub pedeapsa excomunicării colaborarea cu partidul comunist", în exil, a fost apărat același scop al luptei împotriva dictaturii[29], dar în condițiile dificile ale brațului lung al Securității și al acțiunilor informativ-operative ale rețelei poliției politice, extrem de distructive și destabilizatoare la nivel de unitate, coeziune, încredere, loialitate. Aceasta a și făcut ca suspiciunile să fie atât de mari, încât la venirea din țară a oricăror preoți sau români reacțiile să fie mai degrabă de respingere, decât de acceptare, cee ce desigur era foarte explicabil.

Se impune precizat, de asemenea, că anticomunismul a fost exprimat de către toți românii, fie ei cu convingeri politice liberale, țărăniste, legionare, monarhiste, tradiționaliste, iar geco-catolicii au fost aproape de acest exil politic prin rezistența manifestată și prin participarea lui Aloisie Tăutu în Comitetul Național Român al Libertății.

Grupul Cristea-Tăutu-Cârnațiu a fost vizat de Securitate, prin Direcția I – Informații Externe, îndeosebi în problema Bisericii Greco-Catolice și a rezistenților elitei greco-catolice, dar și în cea a raportării la exilului politic sau cultural. Tocmai de aceea nu este surprinzătoare punerea lor în legătură cu membri ai Partidului Național Țărănesc precum Augustin Popa, apropiat Vaticanului și în mod primordial cu manifestul politic al lui Iuliu Maniu și „curentul manist", atât de prezent în exil prin forța continuării idealului de libertate, adevăr, credință, identitate[30].

[28] Ibidem, f. 26.
[29] Ibidem, ff. 7–8.
[30] Ibidem, f. 2; Idem, fond SIE, d. 779, vol. 1, f. 98.

The situation of the Greek Catholic Church in Slovakia in the second half of 20th century and the martyrdom of Bishop Gojdič

Peter ŠTURÁK*

Abstract: The past 20th century has many attributes and names. It can be said that it was century of martyrs, but it is also century of the victories of God. In connection with this, ecumenical memory of 20th century martyrs took place on 7th May 2000 in Colosseum in Roma, where Holy Father also said: „At the places, where it seemed that hatred will diminish the whole life and it will be impossible to run from it, witnesses of God showed that love is stronger than death. In terrible systems of tyranny which outraged a man at the places of pain, in hunger and various torments, they showed that they belong to Christ, crucified and resurrected Lord… Let the memory of our brothers and sisters-martyrs be still alive in following century and millennium. Let it be passed from generation to generation to make deep Christian recovery flow from it. Let guard the memory of martyrs as the jewel of incredible price for the Christians of the new millennium." These words also fully refer to the Greek Catholic Churuch in Czechoslovakia, which in its history and in the mentioned century underwent hard tests, but it has persevered in faith and loyalty to God. The Greek Catholic Church suffered from pressure of the totalitarian regime the most, it even made its martyrs. While the other Churches were disturbed and weaken, the Greek Catholic Church was directly administratively liquidated.

Keywords: history, the Greek-Catholic Church, Pavol Peter Gojdič.

The end of the World War II drew a new global geopolitical constellation that greatly affected Europe and the territories of the former Czechoslovak Republic. Together with other neighbouring countries, Czechoslovakia was incorporated into the Soviet sphere of influence. This resulted in the socio-political situation that directly affected the life of the Church. The Communists' bitter hostility towards the Greek Catholic Church had deeper roots and originated in the claims of the Soviet Communists who, despite being atheists themselves, did not recognize the authority of Brest and Uzhhorod Unions. Everywhere the Communist seized the power; they made every effort to liquidate the Greek Catholic Church. The Soviet Union gradually *pushed* its borders to the Central Europe creating its imperium there. The countries of this region fell under the Soviet sphere of influence and their foreign and domestic policy heavily depended on decisions made in Moscow.

* Faculty of Greek Catholic Theology, University of Prešov.

That said, the reasons for the postwar liquidation of the Greek Catholic Churches in Ukraine, Romania and Czechoslovakia must be sought in Moscow.[1] The fate of Czechoslovakia was therefore no different. The newly established regime began an initially covert struggle against the Church that soon turned into an open conflict following the events of February 1948. Although the other churches faced countless forms of persecution too, the Greek Catholic Church was outright liquidated by the state. Saint John Paul II accentuated this fact in his address to the Greek Catholic faithful gathered in Prešov on 2 July 1995. He said:

> *"We all remember the dramatic events of the recent past when the forces of an ideology, contrary to freedom and dignity of every human being, condemned your religious community to extinction. The Greek Catholic community emerged from this trial renewed and strengthened thanks to the witness and the blood of its numerous martyrs. The faith of a large number of lay people, monks, nuns, priests and spiritual shepherds is a living legacy to this. Let me mention the suffering of Bishop Vasiľ Hopko and the martyrdom of Bishop Pavol Gojdič."*[2]

The plan for the liquidation of the Church in the postwar Czechoslovakia had a clearly designed strategy with individual phases and tactics to be employed to complete the principal task. Following the Communist seizure of power in February 1948, the state authorities entered a preparatory phase for the full-scale attacks against the Church that were to follow in 1950. Among them were the liquidation of male and female religious orders, internment and conviction of bishops and the liquidation of the Greek Catholic Church that suffered the most severe blow. The perilous situation was made even harder by the intense campaign waged against the Vatican, "the Vatican agents", "imperialist aspirations" of the Holy See and so on. The state authorities were preoccupied with the question concerning the fate of the Greek Catholic Church, which was Catholic in its doctrine, yet almost identical with the Orthodox Church in its rites. In August 1948, the state officials first introduced the idea of the so-called national Catholic Church. The final decision, however, was to incorporate the Greek Catholic Church into the Orthodox Church. The following months were dedicated to creating varied Orthodox structures including the Orthodox eparchy in Prešov, established towards the end of 1949. Bishop Pavol Peter Gojdič, OSBM[3] *was gradually removed from the public life and his every step was closely*

1 Coranič, J.: Tzv. „Prešovský sobor" – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: Coranič, J. – Šturák, P. – Koprivňáková, J. *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov: Vydavateľstvo PU v Prešove, 2010, p. 63.

2 Székely-Mesaroš.: *Gréckokatolíci na Slovensku.* Košice: Slovo, 1997, p. 83.

3 Bishop Pavol Peter Gojdič was born on 17 July 1888 in Ruské Pekľany into the family of the Greek Catholic priest. Following his primary and secondary education, he studied theology in 1907–1911 in Prešov and Budapest. He was ordained priest on 27 August 1911 in Prešov. After his ordination, he served in various positions in the diocesan curia, e.g. an actuary or a director of the episcopal office. On 20 July 1922, Gojdič joined the Basilian Fathers monastery at Černeča hora, near Mukachevo. On 14 September 1926, he was installed as apostolic administrator of the Prešov eparchy. On 28 November, he made his perpetual vows to the Order of St. Basil the Great. On 25 March 1927, he was consecrated a bishop in the basilica of San Clemente in Rome. He was a zealous bishop who contributed to spiritual elevation of both clergy and faithful in his eparchy. His activities in social

monitored by a government plenipotentiary Rodák, whose mission was to keep the bishop in complete isolation. In the end, Bishop Gojdič was only allowed walks in the courtyard of his residence where he would not be exposed to contacts with any "undesirable persons."[4] *The government plenipotentiary would report to the Slovak Office for Religious Affairs in Bratislava on regular basis. In one of his reports, dated 7 April 1950, Rodák wrote: "As I have reported to you previously, Bishop Gojdič has been under strict isolation. By no means, I allow him to leave his residence, where he is under a constant supervision. I did not let him go to the confession since he wanted to confess to a priest in Nižná Šebastová. I permit him to celebrate the usual Eastern devotions in the cathedral, which can be entered directly from the bishop's residence. The security forces are present scattered among the faithful."*[5] *Despite being put under enormous pressure, Bishop Gojdič persevered: "I am 62 years old and I sacrifice all my property and my residence. But under no circumstances will I betray my faith for I want my soul to be saved."*[6]

In March 1950, the representatives of the state authorities, Orthodox Church and the Ukrainian National Assembly met at the secret session in Ružbachy, near Podolínec. There, the decision was taken as to how and when to deliver a final blow to the Greek Catholic Church. The Central Committee for the Return to the Russian Orthodoxy was established. Its main task was to 'aid' the local and district committees, and make it possible for the people of the Prešov region to return "on their own will to the Orthodox faith." Following the Ružbachy meeting, the campaign against the Greek Catholics intensified. The Communists tried to win over some of the Greek Catholic priests, who had already shown signs of weakness and indecisiveness, so they could present them to the public. Common Greek Catholic folks in villages were also coerced into joining Orthodoxy with the promise of a monetary reward.[7] Around Easter of 1950, the state authorities published the first promo issue of the magazine *Svetlo pravoslávia [The Light of Orthodoxy]* attacking the Union with Rome and calling for unification with the Russian Orthodox Church. One of the articles states:

"The question of return to the Orthodoxy has become even more pressing since the Vatican with its subordinate higher church hierarchy has adopted a hostile and vicious attitude towards the global progress and the people's democratic regime. Those who

---

and scholastic fields were of great importance, too. On 17 July 1940, Pavol Gojdič was appointed a residential bishop of Prešov. On 28 April 1950, following the events at the Sobor of Prešov, Bishop Gojdič was arrested. On 15 January 1951, he was sentenced by the State Court in Bratislava and given a life sentence. He was also deprived of his civic rights and had his property confiscated. Bishop Gojdič died a martyr faithful to his mother Church and the Holy Father in the Leopoldov prison on 17 July 1960. He was proclaimed Blessed by Pope John Paul II on 4 November 2001 in Rome.

4 Cf.: Vnuk, F.: *Vládni zmocnenci na biskupských úradoch* v *rokoch 1949–1951*. Martin: Matica slovenská, 1999, p. 228.

5 AGB in Prešov: *Týždenné situačné správy. Správa zo 7.4.1950.* [Weekly report. Report from 7 April 1950].

6 Vnuk, F.: *Vládni zmocnenci na biskupských úradoch v rokoch 1949–1951.* Martin: Matica slovenská, 1999. p. 225.

7 Lacko, M., SJ.: Gréckokatolíci na východnom Slovensku bezprávni. In: *Most*, vol. 7, 1960, p. 109.

have experienced the war, suffered hardship of partisan fighting and seen for themselves what the war truly is, despise the new warmongers, including the Roman Pontiff. But the elimination of this unjust cause (i.e. the Union with Rome) could only be accomplished now, when the power in the people's democratic republic has been seized by the working class and when their will has become the law."[8]

The planned harsh attacks against the Greek Catholic Church came soon. The Central Committee for the Return to the Russian Orthodox Church convened a peace rally to be held on 28 April 1950 in Prešov. The rally was to be attended by delegations from individual villages headed by local parish priests. This 'manifestation against the Union', known today as the Sobor of Prešov was held in the grand hall of Čierny Orol Hotel.[9] The exact number of delegates present at the Sobor is difficult to determine. Most sources claim 820 delegates. In *Stát a církev v Československu 1948–1953,* Karel Kaplan mentions 620 delegates.[10] Václav Vaško, the author of *Neumlčená* refers to 720 delegates.[11] The number 820 can be found in the official resolution drafted at the Sobor.[12] Majority of the people present were brought from surrounding villages and Prešov schools unlawfully, as they had been told they were going to a peace rally.[13] Among the lay representatives of the Greek Catholics was a larger group of comprehensive school students from Humenné, adherents of other religions or even the atheists delegated to the Sobor by the Communist Party. There came also a car with boys who were promised sausages and liquor in exchange for their participation.[14]

The people learnt about being tricked as soon as they saw the decorated hall and heard the first speeches. However, they could not leave. The police officers securely guarded every entrance and exit. The front wall was decorated with a huge Orthodox cross and portraits of the Moscow Patriarch Alexij, the Orthodox Exarch Jelefterij, Stalin and Gottwald. The Communist and anti-pope slogans were hanging on the sidewalls. On the rear wall was the saying 'allegedly attributed' to Saint Methodius: *Slavs, fear Rome!* The officials of the national committees, political, youth and other mass organizations were also involved in preparation and execution of the event. The following statement gives us an idea of the tone and overall mood at the Sobor:

---

[8] In.: *Svetlo pravoslávia*, no. 1–2, 1950, p. 18.
[9] Šturák, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM.* Prešov, 1997, p. 21.
[10] Kaplan, K.: *Stát a církev v Československu 1948–1953*. Brno : Dodatek, 1993, p. 116.
[11] Vaško, V.: *Neumlčená. Kronika Katolícke církve v Československu po druhé světové válce.* II. Praha : ZVON, 1990, p. 172.
[12] Manifest gréckokatolíckych duchovných a veriacich prijatý na sobore dňa 28. 4. 1950 v Prešove. Prešov 1950, p. 20.
[13] Babjak, J. SJ: *P. Michal Lacko, SJ informátor a formátor gréckokatolíkov.* Trnava : Dobrá kniha, 1997, p. 81.
[14] Vaško, V.: *Neumlčená. Kronika Katolícke církve v Československu po druhé světové válce.* II. Praha : ZVON, 1990, p. 172.

"Three hundred years of tears have been wiped away today. The war wanted to destroy the Russian and the entire Soviet nation. The German fascism wanted to triumph over it. Orthodoxy, headed by the Most Revered Patriarch Sergej, did not yield to oppression but gifted to the state the whole units of tanks in the struggle against the common enemy. Our people love the heroic Orthodox Church and we are witness to a mass reunification with Orthodoxy. Some of our clergymen, however, do not or want not see this people's movement and ignore the will of our people."[15]

The Sobor adopted the 'Manifesto' and the 'Resolution'. The most important section of the Resolution reads: *"The sobor of the Greek Catholic clergy and faithful held on 28 April of this year in Prešov and which represents the entire Greek Catholic Church in Czechoslovakia with its 820 delegates, proclaim that for false reasons Rome broke away from the original fraternal Orthodox Church in the 11th century trying to impose its will upon the entire Church… Drawing on these facts, the Sobor of the Greek Catholic faithful and clergy from the Prešov and affiliated eparchies decided that:*

1. *the establishment of the Uzhhorod Union of 1646, or 1649 be revoked*
2. *the Greek Catholic Church rupture the ties with Rome and return to the bosom of the holy Orthodox faith…"*[16]

After the adoption of the 'Resolution' and the 'Manifesto', the Sobor gathering moved to the Cathedral of Saint John the Baptist and the episcopal residence. Bishop Gojdič was asked to surrender the keys to the cathedral. The bishop refused. The deputation then met with the Prešov Orthodox Bishop Alexij and urged him to take over the cathedral, which had already been forcibly seized. The thanksgiving service of Moleben was then held in the cathedral.[17] The Orthodox archbishop Jelefterij sent a telegram to Moscow Patriarch Alexij asking him to respect the will of the Sobor and accept the Greek Catholic faithful under his jurisdiction. The Moscow Patriarch was also asked to inform the Czechoslovak government in Prague about the resolution of the Sobor and request from the government to officially approve the revocation of the Uzhhorod Union.[18] Patriarch Alexij replied in the telegram dated 3 May 1950: *"I have received your telegram informing me about the reunification of the Greek Catholics with the Orthodox Church. I rejoice with you and ask God's blessing for the new children of our holy Orthodox Church."*[19]

The Czechoslovak government's approval was announced in a letter dated 27 May 1950, which states:

"The State Office for Religious Affairs takes note of your letter in which you inform us about the resolution adopted at the Sobor of the Greek Catholic clergy and faithful

---

[15] Lacko, M., SJ. Gréckokatolíci na východnom Slovensku bezprávni. In.: *Most*, vol. 7, 1960, p. 112.
[16] Fedor, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950,* p. 228.
[17] Fedor, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950,* p. 228.
[18] Sabol, Š., Čsvv.: *Golgota grekokatolyckoji cekrvy v Čechoslovačyni.* Rím – Toronto, 1978, p. 300.
[19] In.: *Svetlo pravoslávia*, no. 1–2, p. 25.

held on 28 April 1950 in Prešov. Respecting the will manifested by the faithful, the Office considers the Sobor resolution declaring the liquidation of the Union and return of the former Uniates to Orthodoxy as fully justified. By adopting this resolution, the Union at the territory of the republic was annulled…the Orthodox Church takes over the rights, property and facilities of the former Greek Catholic Church."[20]

Officially, the Action P, where 'P' stands for *pravoslavizácia* (Orthodoxization), including the Sobor of Prešov, was presented as an effort of the Greek Catholic clergy and faithful to return to the bosom of the Orthodox Church. In reality, the Action P was undertaken by party and state officials in direct coordination with the Orthodox Church, and a small number of former Greek Catholic priests and faithful.

Based on his long-term archival research, historian Michal Barnovský stated:

"Three entities were involved in liquidation of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia, each of which followed their own agenda: Soviet state and party apparatus, Moscow Patriarchate in coordination with the exarchate in Czechoslovakia and the ruling circles in Czechoslovakia. It is indisputable that the initial impulse came from Moscow, where the question of the Greek Catholics had already been "dealt with". This was the main determinant for the Communists in Czechoslovakia."

Barnovský analysed the Soviet element in the church policy in Czechoslovakia and claimed that Moscow set an example and wanted to extend the influence of the Russian Orthodox Church in Czechoslovakia and weaken the authority and influence of the Vatican. The Soviet element permeated the Czechoslovak domestic policy in two ways: through party and state apparatus and through the Moscow Patriarchate. However, it does not mean that Moscow had always been the "accelerator" of preparation and execution of the Greek Catholic question in Czechoslovakia. The Communist-controlled state authorities of Czechoslovakia were also interested in liquidation of the Greek Catholic Church for several reasons. They wanted to curb the influence of the "hostile" Vatican and weaken Catholicism in Slovakia, which in their eyes, was one of the sources of Slovak separatism and a potential opponent of Communism. On the other hand, the Orthodox Church was considered loyal to the regime. The incentive for the involvement of the Orthodox Church in Czechoslovakia, which was under jurisdiction of the Moscow Patriarchate, was their desire to expand. The Orthodox Church hierarchy hoped for a vast increase of their faithful in the reunification process. There had been a certain level of rivalry between the Greek Catholic and Orthodox Churches in Czechoslovakia for the faithful for some time and their mutual relationship was not good either. Numerous Orthodox priests and archijerejs were involved in preparation and execution of the Action P. The faithful were not as involved, though. It is worth noting that the Orthodox Church was not the only and principal actor in the liquidation of the Greek Catholic Church. It did not have the power to do so, since it was one of the marginal churches in Slovakia.

[20] In.: *Svetlo pravoslávia,* no. 1–2, p. 26.

The crucial role was played by the political power structures. Bishop Pavol Peter Gojdič, OSMB and his Auxiliary Bishop ThDr. Vasiľ Hopko[21] were affected the most. Bishop Gojdič died martyr in union with the Holy Father in the Leopoldov prison on 17 July 1960, the day of his 70th birthday. Bishop Hopko died in Prešov on 23 July 1976 from health complications related to his imprisonment.

Although the Greek Catholic Church in Czechoslovakia was officially dissolved, it lived on. Many priests continued to carry out their pastoral duties in their parishes, at least for some time. Despite an enormous effort of the state authorities, mainly the secretaries for church affairs and ŠtB officers (the State Security), the situation in the Greek Catholic Church did not develop as initially planned by the government. The Greek Catholic priests knew very well that signing the transfer to Orthodoxy meant betrayal of their faith, so they simply refused to do so. Over time, as the pressure intensified, some priests gave in. The Greek Catholic priests of that period can be divided into five categories:

1. those who participated in liquidation of the Greek Catholic Church (were seated at the head table at the Sobor of Prešov),
2. those who resolutely refused to sign the return to the Orthodox Church,
3. those who, for some time, were hiding from the instigators,
4. those who negotiated with the instigators,
5. those who signed the return to the Orthodox Church upon coercion.[22]

What was happening after the Sobor of Prešov?

When the promises, gifts and even threats did not work to persuade the Greek Catholic priests to convert, it was decreed that those who did not sign the transfer to Orthodoxy were to be isolated from their faithful in the so-called concentration camps, or forced labour camps. Such camps were established in Podolínec, Trenčín, Hlohovec, Báč, Pezinok, Hronský Beňadik, Nováky, Belušské Slatiny,

---

[21] Bishop Vasiľ Hopko was born on 21 April 1904 in a small Rusyn village of Hrabské, near Bardejov. He obtained his primary and secondary education in Bardejov and Prešov, where he graduated from the Hungarian Protestant Gymnasium. He completed his theological studies in Prešov in 1928. Bishop Gojdič ordained Hopko a priest on 3 February 1929. He was entrusted with the pastoral care of the Greek Catholic faithful in Prague, where he stayed until 1936. In the same year, Bishop Gojdič called him back to Prešov, where he became a spiritual director of the priestly seminary. Gojdič chose Hopko as his secretary. After obtaining a Doctorate in Theology, Hopko teaches moral theology at the Higher Theological Institute in Prešov. On 2 January 1947 he was appointed Auxiliary Bishop by the Holy See and consecrated by Bishop Gojdič on 11 May 1947. On 28 April 1950, following the events of the Prešov Sobor, Bishop Hopko was arrested and sentenced to 15 years in prison. In 1964, he was released for health reasons and temporarily interned in the monastery in Osek in the Czech Republic. He was liberated in 1968. On 2 April 1969, Pope Paul VI confirmed his appointment as Auxiliary Bishop. Vasiľ Hopko died on 23 July 1976. His mortal remains are places in the crypt of the Prešov cathedral. On 14 September 2004, Pope John Paul II proclaimed him Blessed in Bratislava – Petržalka.

[22] Babjak, J SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. Vol. II (5–8 part).* Prešov : Petra, 2011, p. 495.

Sládečkovce, Rúbaň, Močenok, etc. Every priest who was interned in these camps was transferred several times.

Priests were taken from their parish churches, rectories or offices, lured there under false pretences. The state authorities considered priests, the religious and seminarians to be the cheapest labour force and wanted to get the most of them in manual labour. The worst rumours circulated among the Greek Catholic priests before they were even sent to exile. The Communists branded them as enemies of the people, traitors, criminals and outcasts. The priests, with their well-ordered families and well-behaved children, soon proved the locals otherwise. Through their hard work, friendship and kindness they spread faith in God and they proved it daily through their deeds. They bore witness to God's goodness and mercy, to His undying love and His great grace. After expulsion of Sudeten Germans, the northern regions of Bohemia were left spiritually arid waiting for the faithful who truly lived their faith. This was the task of more than 100 families of Greek Catholic priests in those dire times of liquidation of their Church.[23]

In difficult moments of decision-making, the priests relied on the support of their loved ones, wives or parents. They encouraged them to remain strong and loyal. In his memoirs, Fr. Teodor Rojkovič (1877–1963) captured some testimonies. Fr. Rojkovič was among those who firmly resisted the pressure to convert to Orthodoxy. He was even offered an Orthodox episcopal throne. He remained loyal to his mother Catholic Church and was sentenced to three years in prison. Although a widower himself, he gave a beautiful testimony about the wives of Greek Catholic priests helping them preserve their faith and remain loyal to their Church. He wrote:

> *"There were some of our married priests taken away in handcuffs to remote concentration camps. For instance, in October 1950, Anton Adamkovič, Ján Fazekaš, Dr. Mikuláš Rojkovič, Teodor Bujňák, and others were brought by bus from Prešov to Hlohovec…all of these married clergymen knew their sacred duty to personally adhere to their Greek Catholic faith, remain true to their oath given at their ordinations. But, there were also those dear women and children. What would become of them? How would they be able to leave them alone with no help and no money, in misery exposed to persecution and exploitation of different authorities, secret police and informers? It was not uncommon that in their concerns for the welfare of their families some clergymen became, in their hearts and souls, willing to sign the transfer to Orthodoxy. For with their signatures, they would secure for themselves and their dear families a future, salary, content life, wellbeing, education, prosperity for their children…A great majority, however, remained faithful to their Greek Catholic faith and chose a life of suffering. Let me emphasize that many of them should be thankful for their loyalty and perseverance not only to God's grace but also to their dear wives. And they should thank them until their last days. Their wives encouraged their husbands with their words of determination to remain faithful to their Greek Catholic faith for them*

[23] Babjak, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. Vol. II. (5–8 part).* Prešov: Petra, 2011, pp. 499–500.

and their children and endure regardless of imprisonment, persecution, their own suffering and suffering of their families. God will help us – said the wives – to carry on without you. He will not abandon us!"[24]

When talking about the state actions to liquidate the Greek Catholic Church in Czechoslovakia in 1950, we must rightly mention the suffering and heroism of bishops Gojdič and Hopko, who were imprisoned by the state authorities. We must also mention the loyalty of a vast majority of priests, who were forcibly removed from their parishes and deported with their families to the Czech borderland. Yet, we must also remember the suffering of the common folks, the faithful who were left without their shepherds. The Greek Catholic faithful were under a constant supervision of the state authorities. The spontaneous and massive return of the faithful to the Orthodox Church did not happen. The Report on the Consolidation Process in the Orthodox Church in East Slovakia and on the Activities of Unauthorized Sects in Slovakia, dated 5 May 1955 states: *"The faithful adhering to the Orthodox Faith can be divided into three groups: the first group favours the Orthodox priests and the faithful go to the Orthodox church (around 50–60%). The second group is against the Orthodox Church and the faithful go to the Roman Catholic churches and demand the religious services (baptisms, funerals) from the Roman Catholic priests. The third group favours neither Orthodox nor Roman Catholic priests. The faithful perform religious acts on cemeteries, before the crosses or outside the village (in summer) or in private houses (in winter). The last group is the most undesirable, since they provide a breeding ground for unauthorized sects and activities of varied elements hostile to the state."*

The activities of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia were resumed in 1968. The Church began to develop freely, but the process was halted during the normalisation period after the invasion of the Warsaw Pact troops in August 1968. The Church's activities were limited again. The state authority somewhat tolerated the Greek Catholic Church and only following the changes brought about in 1990, could the Church be finally liberated.

[24] Borza, P.: Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v spomienkach Teodora Rojkoviča. In: Coranič, J. – Šturák, P. – Koprivňáková, J. (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Prešov : Vydavateľstvo PU v Prešove 2010, pp. 140–141.

Decretul 345 din anul 1948
sau despre resortul ideologic al violenței

Daniel Corneliu ȚUPLEA [*]

The Decree no.345 of 1948 or about the ideological aspect of violence. In the first part of the article, we commemorate the courage, determination, heroism, and spirit of sacrifice of the martyrs of the Greek-Catholic Church who opposed the "structural violence" implemented by communist tyranny. 2. In the second part of the article, we attempt to identify the causes of violence from a philosophical perspective. The nexus between metaphysics and violence provides us with a first clarification of the phenomenon of violence. It is about the ideological spring of violence. 3. In the third part of the article, we interpret the historical period opened by the "fall of the Berlin Wall" as an era of the end of ideological struggles and the beginning of an era of depotentiation of the ideological spring of violence. 4. In the last part of the article, we catalog the causes of violence, explain recent outbreaks of violence, and offer a pragmatic solution aimed at reducing violence.

Keywords: violence, metaphysics, ideology, myth of pure evil, democracy, liberalism.

În istoria europeană *Conferința de la Ialta* (4–11 Februarie 1945) rămâne un lanț cauzal de puncte de cotitură politică. România – alături de alte țări ale Europei de Est – a intrat sub influența Rusiei comuniste. Astfel, în Europa s-a declanșat un război ideologic între comunismul promovat de Stalin și democrațiile liberale din Occident. Winston Churchill – într-un discurs din 5 martie 1946 la Fulton (Missouri) referindu-se la situația politică a Europei – a folosit o expresie devenită între timp populară: „o cortină de fier a coborât peste continentul european"[1].

„Cortina de fier" este o metaforă cu ajutorul căreia putem descrie situația postbelică a Europei. Expresia trădează o separare politică, economică și militară a Europei. Geografic vorbim de „Blocul Estic" (Uniunea Sovietică, România, Ungaria, Cehoslovacia, Polonia, Iugoslavia, Albania și Republica Democrată Germană) și „Blocul Vestic". „Blocul Estic" a adoptat ideologia comunistă dictată de Uniunea Sovietică. Blocul occidental (Franța, Republica Federală Germană, Marea Britanie, Italia etc.) a adoptat „ideologia" liberal-capitalistă fiind sprijinit în acest demers de Statele Unite ale Americii. Expresia „Cortina de fier" sugerează o barieră impenetrabilă

---

[*] Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România; E-mail: tuplea.daniel@ubbcluj.ro

[1] Eiserner Vorhang | bpb.de

între cele două Blocuri și a devenit simbolul unui obstacol de netrecut. Circulația de bunuri, de persoane și schimbul de idei au fost obstrucționate.

În România, Biserica Greco-Catolică a fost privită de Moscova și de ideologia comunistă ca o platformă ce facilitează schimbul de idei, o instituție ce promovează și apără legătura națiunii române cu Occidentul. Pe scurt: este recunoscut faptul că Biserica Greco-Catolică, încă de la înființare, a luptat pentru drepturile și libertățile românilor din Transilvania contribuind la trezirea conștiinței naționale a românilor și la recunoașterea națiunii române. Această recunoaștere a permis românilor din Transilvania accesul la educație și o participarea activă la viața politică, economică și administrativă. Pe de altă parte, Biserica Greco Catolică a luptat pentru recunoașterea tradiției religioase orientale a românilor din Transilvania. Astfel, Biserica Greco Catolică a contribuit, pe de o parte, la recunoașterea identității religioase răsăritene a românilor din Transilvania, și, pe de altă parte, la afirmarea valorilor culturale apusene ca parte integrantă a națiunii române. Rolul de punte între Orient și Occident jucat de Biserica Greco-Catolică în Transilvania a culminat cu punerea în act a Marii Uniri – 1 Decembrie 1918. Acest rol de punte între Apus și Răsărit a fost privit de guvernul Petru Groza – instaurat de Partidul Comunist Român cu sprijinul Moscovei (6.03.1945) – ca un pericol la adresa ideologiei comuniste. În consecință, la data de 1 decembrie 1948 guvernul comunist, condus de Petru Groza, a emis Decretul 358/1948[2].

Acesta decret prevede în articolul 1 desființarea prin lege a tuturor formelor de organizare instituțională ale Biserica Greco-Catolică. În articolul 2 prevede confiscarea tuturor bunurilor materiale. Repercusiunile acestui decret sunt ireparabile. Scoaterea în afara legii a unei instituții religioase vivace care a contribuit în mod decisiv la conturarea identității naționale a românilor din Transilvania și la întregirea neamului românesc a condus implicit la anihilarea unei părți a sufletului națiunii române. Apoi, confiscarea bunurilor Bisericii Greco Catolice a destructurat *de jure* esența de organizare a societății moderne ce se întemeiază pe dreptul la proprietate.

Astăzi, la 75 de ani de la emiterea decretului 358 avem prilejul și datoria de a comemora curajul, determinarea, eroismul și spiritul de sacrificiu al martirilor Bisericii Greco-Catolice care s-au opus „violenței structurale" pusă în operă de tirania comunistă. Confruntându-ne cu efectele dramatice ale acestui decret (represiuni, persecuții, încarcerări) ne punem din nou o întrebare legitimă: de ce uni oameni pot răni, tortura și ucide alți oameni? Există o rețetă comună pentru violență? În acest articol ne propunem să punem în evidență rădăcinile violenței.

*

Că natura umană este, în principiu, înclinată spre bine și mai puțin spre violență este o ipoteză filozofică optimistă și, în mod evident, o supoziție contrazisă de fapte. Chiar dacă generalmente putem susține faptul că majoritatea oamenilor

[2] https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/2287, accesat 19.09.2023.

sunt împotriva violenței și că o mână de psihopați sunt cauza răului și a unui număr mare de victime, această constatare generală nu ne oferă un temei teoretic care să explice în mod satisfăcător fenomenul violenței. Este filozofia in măsură să elucideze problema violenței?

Filozofia contemporană a căutat să reafirme demnitatea discursului filozofic tematizând legătura dintre metafizică și violență. Critica violenței a coincis cu o critică a modului de gândire metafizic. Sfârșitul metafizicii ar fi de dorit să coincidă cu sfârșitul violenței. Dacă analizăm opera scrisă de Martin Heidegger în 1927 *Sein und Zeit*[3] putem identifica cu ușurință legătura dintre metafizică și violență. Pe scurt, în această operă Heidegger încearcă să evalueze sensul ființei așa cum apare el elaborat în tradiția filozofică occidentală. În acest demers, descoperirea diferenței ontologice dintre ființă (*Sein*) și ființare (*Seiendem*) a jucat un rol hotărâtor. Filozoful din Meßkirch a descoperit o opoziție fundamentală între acțiunea de a fi derivată din verbul infinitiv a fi și o realitate determinată (ființarea). Ceea ce este (*Seiendem*) este o realitate inferioară pentru că nu face altceva decât să participe la actul de a fi (*Sein*). Conceptul de ființă așa cum apare el elaborat de filozofi – încă de la debutul gândirii occidentale – și ulterior consolidat în tradiția metafizicii occidentale s-a oprit la perspectiva lui „ceea ce este".

Această interpretate a ființei privită ca ceea ce este prezent (*anwesend sein – Anwesenheit*) a condus pe de o parte, la dezvoltarea științelor pozitive și, pe de altă parte, la revoluția industrială. Doar că, din perspectiva științelor pozitive ființă este doar obiectul constatat, identificat, măsurat și manipulat de știință și ulterior exploatat de cunoașterea tehnică. În concepția lui Heidegger această abordare cu privire la ființă trebuie revizuită, nu pentru că este falsă sau greșită, ci pentru că nu ține cont de existența omului (*Dasein*) în sens propriu. Această interpretare privilegiată a ființei propusă de raționalismul metafizic și care își atinge maturitatea în epoca dominată de știință și de tehnică este solidară cu un tip de societate umană ce se îndreaptă către o raționalizare totală a tuturor fenomenelor vieții. Iată riscul acestei interpretări privilegiate a ființei ce, dacă nu este examinată în mod critica, va reduce inclusiv ființa umană la un produs: măsurabil, manipulabil și, de ce nu, anihilabil. Încercările lui Heidegger ulterioare operei *Sein und Zeit* de a depăși metafizica au un caracter etic și pun în evidență legătura dintre gândirea metafizică și problema violenței. Am putea afirma că la temeiul fenomenului violenței se află gândirea metafizică devenită în prezent gândire științifică.

Astfel, depășirea gândirii metafizice ar coincide cu diminuarea violenței. Demersul lui Heidegger de a depăși metafizica este unul etic, cu toate acestea, în încercarea sa de a rosti un discurs despre ființă situat dincolo de limbajul metafizicii raționaliste este greu de urmărit, de înțeles și de urmat. Heidegger, mânat de această

[3] Cf. Heidegger Martin, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București 2002.

nevoie etică de depășire a metafizicii folosește un limbaj poetic și uneori abstrus. Această stradă pare una fără ieșire.

Filozoful Theodor Adorno, fondatorul renumitei „Școli de la Frankfurt”, ne spune că ceea ce s-a întâmplat la *Auschwitz* reprezintă un spectacol deplorabil în care este vizibilă conexiunea dintre metafizică și violență. Plecând de la acest eveniment istoric putem identifica „disprețul pe care metafizica îl mărturisește pentru tranzitoriu, trup, individ în singularitatea sa specifică și accidentală”[4]. Această gândire „pregătește, în mod obiectiv, dincolo de orice intenție a filosofilor exterminarea unor mase mari de oameni în numele unei teorie”[5]. Că indivizii nu duc lipsă de motive pentru a pune în practică violența este un lucru istoric verificat și cunoscut. Totuși, adevăratul pericol apare atunci când egoismul individual este împărtășit de o comunitate sau o națiune care practică violența în numele unei teorii. Iată de ce metafizica trebuie abandonată.

Un critic neobosit al metafizicii a fost Friedrich Nietzsche. El a fost un „dușman” declarat al platonismului. Platon – de la care se revendică platonismul – a încercat să rezolve conflictul dintre aparență și realitate. In acest demers Platon a descoperit o lume suprasensibilă, metafizică, o lume a ideilor, o lume eternă și imuabilă ce se deosebește de lumea sensibilă supusă deveniri, coruptibilă și pieritoare. Lumea suprasensibilă (metafizică) conține rațiunea și scopul lumii sensibile[6]. Conform lui Nietzsche gândirea metafizica (platonismul) își găsește propria rațiune de a fi sau propriul temei în momentul în care găsește „o lume adevărată”. Această „lume adevărată” are rolul de a garanta siguranța într-o lume nesigură, de a conferi certitudine unei lumi aparente și plină de incertitudine.

In *Amurgul idolilor*[7] Nietzsche ne prezintă evoluția „lumii adevărate” identificată la început cu lumea ideilor (Platon) și mai târziu cu raiul creștin (creștinismul). Un pas ulterior în acest proces este făcut de filozoful Immanuel Kant. Pentru întemeietorul criticismului această „lume adevărată” devine inaccesibilă, nedemonstrabilă dar și numai închipuită o mângâiere, o îndatorire, un imperativ. Pozitiviștii declară „lumea adevărată” o lume incognoscibilă. Iar necunoscutul nu poate întemeia nimic. Nietzsche în această scurtă istoria a metafizicii (platonismului) propune lichidarea lumii adevărate. Asistăm astfel nu doar la sfârșitul metafizicii ci și la sfârșitul unei epoci istorice caracterizată de nevoia de a ancora existența într-o „lume adevărată”. Doar că, odată lichidată „lumea adevărată” este lichidată și sfera valorilor garantată de această „lume adevărată” (suprasensibilul, raiul creștin, imperativul categoric). În ce anume ar trebui să mai creadă omul (dacă valorile sunt devalorizate ca urmare a lipsei de temei)? Nu se inaugurează o epocă a luptei și a conflictului în care cei

---

4 Vattimo Gianni, *Della Realtà. Fini della filozofia*, Ed. Garzanti, Milano 2012, 152.
5 Vattimo Gianni, *Della Realtà.* 152.
6 Cf. Platon, *Republica*, Editura științifică și enciclopedică (opere V), București 1986.
7 Nietzsche Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, Ed. D.T.V. – de Gruyter, München 1999, KSA 6 (Kritische Studienausgabe – Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari), p. 80–81.

slabi vor pieri? O lume fără valori nu poate fi decât o lume stăpânită de violență. În secolul al XIX-lea Nietsche s-a trezit într-o epocă caracterizată de schimbări economice, politice și sociale profunde. O epocă în care vechile valori generatoare de stabilitate ca de exemplu credința în Dumnezeul și certitudinile morale au intrat în criză. Conform lui Nietzsche „lumea adevărată" (metafizică) nu mai are forța de a determina credința și valorile oamenilor. Totuși, pentru a evita anarhia și violența este nevoie de valori noi? Principiul care stă la baza noilor seturi de valori nu mai este lumea suprasensibilă ci, conform filozofiei lui Friedrich Nietzsche, „voința de putere".

Voința este un nou termen care înlocuiește grația divină și lumea metafizică. „*Der Wille zur Macht*" este o forță interioară care are rolul de a-l proteja pe om nou (omul care se trezește într-o epocă în care valorile supreme sunt devalorizate) de lipsa de sens. Voința de putere nu este un act de exercitare subiectivă a puterii ci un nou temei filozofic ce determină setul de valori al omului „nou" (*Übermensch*). Voința de putere nu înseamnă altceva decât acea forța interioară de autodepășire, de menținere și îmbunătățire a propriei condiții. Un termen modern al acestui concept filozofic de „voință de putere "este autocontrolul oferit de „puterea voinței" (pus în dezbatere de psihologi). Eșecul autocontrolului ne conduce către alcoolism, împrumuturi inutile, stil de viață nesănătos și nu în ultimul rând spre exercitarea impulsivă a violență.

Gianni Vattimo[8], un cunoscător fin al filozofiei lui Nietzsche, ne spune că „Voința de putere" nu trebuie interpretată în sensul unei filozofii a luptei și a violenței fizice. Acest tip de violență este încorsetat în structura interpretativă a unei „lumi adevărate" justificată metafizic în care un individ, un grup sau o națiune este în posesia unui adevăr „absolut" ce trebuie să triumfe indiferent de costuri. Gândirea slabă, întemeiată de filozoful italian Gianni Vattimo, consideră „devalorizarea valorilor supreme", în primul rând, ca pe o promovare a relațiilor umane non violente. Violența apare ca tăcere a celuilalt sau atunci când principiile absolute și incontestabile îngheață sau reduc la tăcere întrebările. „Violența se exercită întotdeauna pe baza unor afirmații absolute. Numeroasele forme de violență privată apar atunci când propria dorință, avantajele, preferința este asumată ca absolută. Mult mai grave sunt atrocitățile autorităților politice care, în numele unor pretinse valori absolute justifică o violență mult mai mare."[9]

Legătura dintre metafizică și violență tematizată de un număr important de filozofi (Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Theodor Adorno, Emmanuel Levinas sau Gianni Vattimo) are ca scop primar recuperarea „demnității" discursului filozofic într-o epocă dominată de paradigma cunoașterii științifice. In acest demers filozofii

---

8 Cf. Vattimo Gianni, *Subiectul și masca: Nietzsche și problema eliberării*, Ed. Pontica, Constanța 2001.

9 Vattimo Gianni, *Della Realtà: Fini della filozofia,* Ed. Garzanti, Milano 2012, 136.

pomeniți anterior încearcă să recupereze demnitatea discursului filozofic și să evite ca filozofia să devină o disciplină auxiliară a științelor pozitive (epistemologie, logică, analiză lingvistică). În același timp, ei ne ajută să devenim conștienți de riscurile oferite de progresul cunoașterii (astăzi a devenit o modă să vorbim de riscurile inteligenței artificiale sau de pericolul utilizării armelor nucleare), de pericolul reducerii fenomenelor vieții la principiul metafizic al cauzalității făcându-ne atenți la valoarea intrinsecă și inestimabilă a persoanei umane. Nexul dintre metafizică și violență ne-a ajutat să identificam o cauză primară a violenței. Ne referim la cauza ideologică a violenței întemeiată metafizic. Dacă vrem să elaborăm un catalog sumar al cauzelor violenței (dorința de răzbunare, sadismul sau violența practică-instrumentală) vom descoperi că violența cauzată de motive ideologice este, de departe, cea mai importantă.

*

Căderea Zidului Berlinului a însemnat pentru Europa de Est sfârșitul dictaturilor comuniste. Noi, cei din Europa de Est, am devenit conștienți că suntem actorii unui eveniment unic ce marchează sfârșitul unei epoci caracterizată de teamă, teroare și violență. O violență practicată și justificată în numele unei teorii a binelui suprem (ideologia comunistă). Sfârșitul comunismului în Europa de Est a condus la sfârșitul „războiului rece". Acest eveniment – tipic european – a fost interpretat de filozofi, istorici și politologi ca fiind un simbol al sfârșitului unei epoci istorice dominată de lupta ideologică. Politologul Francis Fukuyama a anticipat în vara anului 1989, în celebrul sau eseu „*The end of hystori*?"[10], sfârșitul comunismului. Fukuyama a adoptat termenul de „istorie" în sens marxist-hegelian. O istorie în care rațiunea, în mod progresiv ajunge să descopere și să împlinească sensul istoriei; o dezvoltare graduală (modernizare) a instituțiilor umane. Sensul istoriei nu este altceva decât manifestarea progresivă – în istoria umană – a rațiunii într-o dinamică dialectică, în care idealul devine realitate instituționalizată. Conform cugetărilor lui Karl Marx sfârșitul istoriei ar coincide cu realizarea utopiei comuniste. Fukuyama a analizat situația economico-politică globală și a aplicat istoriei o versiune simplificată a filozofiei lui Hegel elaborată de Alexander Koyeve[11]. Filozoful francez de origine rusă interpretând *Fenomenologia spiritului* scrisă în 1807 de Hegel a popularizat *ideea că* „în realitate, istoria se încheiase în mod concret odată cu Revoluția franceză, odată cu universalizarea idealurilor de libertate și egalitate"[12].

Fukuyama anticipând sfârșitul comunismului, credea că după căderea „Cortinei de fier" nu va mai există o provocare serioasă la adresa democrațiilor liberale și,

[10] Fukuyama Francis, „The end of history?", în *National Interest 16, vara 1989, pp. 3–18.* Plecând de la premisele acestui articol, autorul a scris renumitul *bestseller* apărut in 1992 cu titlul *Sfârșitul istoriei și ultimul om.*

[11] Kojeve Alexandre, *Introducere în filozofia lui Hegel*, Ed. Tact, Cluj-Napoca 2018.

[12] Fukuyama Francis-Fasting Mathilde, *După sfârțitul istoriei. Un dialog despre ultimii 30 de ani*, Ed. Corint, București 2023. P. 104.

prin urmare, am putea vorbi chiar de un punct final al istoriei. Victoria este a statului de drept. Putem vorbi de o victorie a democrațiilor liberale și a economiei de piață. Democrațiile occidentale sunt realizările cele mai de preț ale istoriei și reprezintă destinul implacabil al omenirii. Omenirea, odată „contaminată" cu idealurile de libertate, solidaritate și egalitatea, chiar dacă va fi nevoită să treacă prin chinurile facerii (de modernizare a statului și a instituțiilor) va adopta principiile democrațiilor liberale (stat de drept; separarea puterilor – executivă, legislativă și judiciară – și controlul reciproc al acestora pentru evitarea abuzului de putere; garantarea libertăților individuale și alegeri libere). Adoptarea acestor principii, în întreaga lume, va contribui, în mod decisiv, la creșterea bunăstării generale și la reducerea violenței.

În cartea *Lumina frântă*[13] autorii Ivan Krastev și Stefen Holmes încearcă să explice de ce transformările din țările Europei de Est au condus către o repudiere a liberalismului (volumul a fost publicat în anul 2019). În această cercetare se pleacă de la premisa că: „*Sfârșitul istoriei*" sau victoria democrațiilor liberale s-a dovedit a fi, în perimetrul Europei de Est, debutul unei epoci a imitației. Autorii ne spun că locul unde capitalismul și comunismul s-au confruntat cândva a devenit după 1989 spațiul unei noi perechi de contrarii între liberali și „imitatori dezamăgiți ai liberalismului" care au devenit populiști autoritari. Francis Fukuyama crede că „Ivan Krastev și Steve Holmes au o teză foarte interesantă, care s-ar putea dovedi chiar cea corectă. Liberalismul, spre deosebire de democrație, nu a prins niciodată rădăcini adânci în Europa Răsăriteană. În Polonia a existat o elită inițială foarte proeuropeană și prooccidentală. Elita aceasta a dominat scena politică în primul deceniu după căderea Zidului, dar au existat și forțe populiste care nu au acceptat niciodată cu adevărat componenta liberală a democrației liberale. Voiau alegeri democratice și domnia majorității, însă nu acceptau idea că o societate modernă trebuie să tolereze diversitatea și să respecte statul de drept"[14].

De ce nu a prins liberalismul rădăcini puternice în Europa Răsăriteană? Cauza acestei aridități este una de ordin cultural și se referă la deficitul de capital social. Normele civice au rolul de a consolida capitalul social. Ne referim la respectarea legilor, a regulamentelor, la plata taxelor și impozitelor și la ajutorarea celor în nevoie. Vorbim de un respect reciproc între individ și corpul social, între instituțiile statului modern și beneficiarii direcți, ce se coagulează spontan și voluntar în realizarea interesului individual și colectiv. În Europa Răsăriteană, comunismul a creat un capital social bazat pe teamă, nu pe încredere reciprocă. În comunism interacțiunile oamenilor cu instituțiile nu s-a desfășurat într-o manieră spontană și liberă, ci au fost mai degrabă rezultatul unor constrângeri cu caracter punitiv. Iată

[13] Krastev Ivan – Holmes Stefen, *Lumina frântă. De ce pierde Occidentul lupta pentru democrație*, Ed. Comunicare.ro, București 2021.

[14] Fukuyama Francis-Fasting Mathilde, *După sfârțitul istoriei. Un dialog despre ultimii 30 de ani*, Ed. Corint, București 2023, p. 23.

de ce în Europa de Est, după căderea comunismului, toate instituțiile (cu excepția Bisericii și a Armatei și aici mă refer la România) au fost privite cu neîncredere. Evident că suspiciunea și neîncrederea nu ajută la consolidarea capitalului social (bunului cel mai de preț într-o democrație). Această neîncredere față de instituții împerecheată cu ideologia neoliberală (care minimalizează rolul statului în economie) a condus către o discreditare a liberalismului însuși. Steven Pinker ne spune că în drumul care conduce către prosperitate, capitalul social al unei țări este mai important decât resursele naturale[15]. Pe de altă parte, lipsa prosperității generalizate și un nivel ridicat al inechităților economice sunt factori de risc care pot favoriza, în democrațiile emergente, ascensiunea liderilor autocrați. Rusia este un exemplu în acest sens.

*

Vladimir Putin, într-un interviu acordat jurnaliștilor de la Financial Times la Moscova (27.06.2019), a criticat sistemul de valori europene, a lăudat ascensiunea populismul din Europa și din Statele Unite ale Americii și a declarat, în mod retoric, că: „liberalismul a devenit obsolet”[16].

Dacă combinăm psihologia cu istoria sau narcisismul cu naționalismul obținem un fenomen nou pe care politologii îl numesc *resentiment*: „convingerea că națiunea sau civilizația unuia are un drept istoric la măreție în pofida statutului său inferior, care nu se poate explica decât prin răutatea unui dușman intern sau extern”[17]. Cercetătorilor scenei contemporane nu le-a scăpat că „Rusia și lumea islamică nutresc resentimente legate de nemeritata lor lipsă de măreție și că aceste emoții sunt amenințări ale păcii imposibil de neglijat”[18]. Din păcate, astăzi constatăm cu amărăciune că amenințările nu au rămas simple amenințări.

„Intervenția specială” a lui Vladimir Putin în Ucraina ne obligă să ne întoarcem din nou privirea asupra rădăcinilor violenței. Este notoriu faptul că psihopații și indivizii violenți sunt narcisiști. Au o părere excelentă despre ei, ce, evident, nu concordă cu realizările lor. Conducătorii politici narcisiști cu înclinații violente pot produce extrem de multe daune. Cocteilul dintre narcisism și naționalismul generează, după cum am amintit deja, resentimentul. Iar resentimentul care stârnește emoții de dominație frustrate, ce întăresc nevoia de afirmare și de recunoaștere a supremației, conduc la declanșarea războaielor și a genocidelor. Roy Baumeister,[19] în cartea sa despre originea răului, descrie patru cauze ale apariției violenței: 1.Dorințele materiale. 2. Egotismul și răzbunarea 3. Idealismul. 4. Sadismul.

Lupta pentru dominație și dorința de recunoaștere a supremație față de rivali – practicate de Vladimir Putin – pot fi încadrate în ce-a de-a doua categorie a violenței

[15] Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, Ed. Publica, București 2019, p. 629.
[16] Vladimir Putin says liberalism has ‘become obsolete’ (ft.com)
[17] Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, Ed. Publica, București 2019, p. 610.
[18] Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, Ed. Publica, București 2019, p. 610.
[19] Baumeister F. Roy, *Vom Bösen. Warum es menschliche Grausamkeit gibt,* Verlag Hans Huber, Bern 2013.

din catalogul lui Baumeister. Dar oare la ce ne-ar putea ajuta această încadrare specifică a violenței? Pe scurt: cocteilul dintre narcisism și naționalism generator de resentimente a „produs" istoric vorbind holocaustului (Hitler) și gulagul (Stalin). Astăzi, acest amestec nociv – între narcisism și naționalism împerecheat cu noile cuceriri științifice – poate „declanșa" sfârșitul umanității.

Chiar dacă luptele pentru dominație după cum afirmă Steven Pinker „nu au nicio miză tangibilă, se numără printre cele mai ucigătoare forme de conflict între oameni"[20]. Chestiunea violenței și problema răului trebuie privite în sens realist și nu moralizator. Ce înseamnă acest lucru? Că trebuie să ne eliberăm de prejudecata că răufăcătorul este inamicul binelui. Dihotomia de tip maniheist dintre apărătorii binelui (Occidentul) și reprezentanții răului (Rusia, China, Coreea de Nord și Iranul) nu ne ajută la clarificarea cauzei violenței.

Hannah Arendt în renumita sa carte *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalității răului*[21] a încercat să explice atrocitățile regimului nazist. „Banalitatea răului" din titlu ne sugerează ideea că atrocitățile săvârșite de regimul nazist nu au fost făcute de monștri sau de psihopați, ci de oameni obișnuiți. Atrocitățile au fost posibile pentru că oamenii au renunțat să mai gândească independent urmând „mulțimea" și conformându-se ordinelor date de superiori (Cazul Adolf Eichmann). Steven Pinker ne spune că Hannah Arend a anticipat „deconstrucția mitului răului pur". Ce ne spune acest mit al răului pur? Mitul răului pur este o narațiune care încearcă să explice fenomenul răului. Narațiunea prezintă răul ca pe o caracteristică absolută și neschimbătoare a anumitor indivizi sau grupuri de indivizi. Povestea de legitimare a răului pur ne spune că există oameni sau ființe (diavolul) ce sunt prin propria lor natură rele, dincolo de orice motivație, înțelegere sau justificare. Textele religioase (diavolul și demonii), literatura, filmele artistice (Darth Vader, Joker, Sauron) și jocurile video abundă în prezentarea răului pur. Din perspectivă practică, mitul răului pur a slujit adeseori la escaladarea conflictelor și la legitimarea violenței.

Noile cercetări în domeniul psihologiei sociale și în special contribuțiile aduse de Roy Baumeister au demontat perspectiva „mitului răului pur". Steven Pinker interpretându-l pe Baumeister ne spune că „răul este comis, în realitate de oameni care sunt în cea mai mare parte niște indivizi obișnuiți, care reacționează față de circumstanțe, inclusiv față de provocările victimei, în modalități pe care ei le consideră raționale și juste"[22]. Ar trebui să ne îngrijoreze faptul că răul săvârșit de oameni împotriva propriilor semeni provine din motive care se găsesc în fiecare persoană normală? Identificarea motivelor care stau la temeiul violenței sunt un prim pas în elucidarea fenomenului violenței oferindu-ne totodată și instrumentele reducerii violenței.

---

[20] Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, Ed. Publica, București 2019, p. 600.
[21] Arendt Hannah, *Eichmann la Jerusalim,* Ed. Humanitas, București 2008.
[22] Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, Ed. Publica, București 2019, p. 579.

Steven Pinker[23], urmând schema propusă de Roy Baumeister, identifică cinci categorii sau cauze ale violenței. 1. Violența practică (instrumentală). Nu este altceva decât apelarea la violență pentru a atinge anumite scopuri (îmbogățire, satisfacția dorințelor sexuale, ambiția). 2. A doua rădăcină a violenței este dominația (recunoașterea și conservarea statutului de lider). Testosteronul (agresiunea intra-masculină) joacă un rol hotărâtor. 3. Dorința de răzbunare este a treia cauză a violenței. 4. A patra cauză a violenței este sadismul (plăcerea bolnăvicioasă de a-i chinui pe alții). 5. Ultima dar și cea mai importantă cauză a violenței este ideologia.

Științele practic (etică, politică, psihologia socială) ne ajută să înțelegem și să explicăm fenomenul violenței oferindu-ne totodată instrumentele necesare diminuării acestuia. Un prim instrument ce permite reducerea violenței este moralitatea. Principiul umanității este primul răspuns practic la problema violenței. A doua formulare a imperativului categoric propus de Immanuel Kant oferă, pe de o parte recunoaște valoarea intrinsecă a persoanei umane și metoda prin care acțiunea umană poate realiza acest obiectiv: „Acționează în așa fel încât să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana tuturor celorlalți în orice moment ca scop, niciodată ca mijloc”[24]. Iată formularea acțiunii morale dezinteresate și cu o valoare absolută care îngrădește violența prădalnică.

A doua cauză a violenței este mult mai greu de stăpânit. Dominația acoperă o paletă largă de violențe printre care se numără: omuciderile, războaiele și genocidele. Acest tip de violență este greu de stăpânit pentru că de multe ori resortul ce declanșează actul violent este banal (insultă) sau abstract (superioritate națională). Resorturile acestui tip de violență sunt înscrise in biologia noastră. Din păcate „intervenția specială” a lui Vladimir Putin ne arată că progresul, tăvălugul civilizațional și normele și acordurile internaționale pot doar descuraja, dar nu pot elimina acest tip de violență. Statul de drept poate ține în frâu violența declanșată de actele de răzbunare, dar nu poate elimina terorismul.

Cel mai periculos element al sadismului este dezumanizarea care permite dezactivarea empatiei și tratarea ființei umane ca pe un obiect. Atrocitățile torționarilor din regimul comunist (spre exemplu închisoarea de la Sighetul Marmației) nu ar fi fost posibile fără o dezumanizare prealabilă a victimelor.

Dacă inițial o ideologie reprezintă un corp de idei ce reflectă aspirațiile și interesele unui grup social, fiind un mijloc pentru atingere unui scop, pe parcurs se poate transforma într-o viziune unică și singura concepție adevărată despre lume. Adevărul suprem este, de obicei, în posesia unui lider sau al unui „comitet de partid”, și trebuie impus cu toate mijloacele disponibile, inclusiv prin violență. Iată a cincea cauză a violenței. „Ideologia a inspirat multe dintre cele mai rele lucruri pe care oamenii le-au săvârșit vreodată unii împotriva altora. Printre acestea se numără

[23] Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, Ed. Publica, București 2019, 592–593.
[24] Kant Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Ed. Humanitas, București 2007.

Cruciadele, războaiele religioase din Europa, războaiele revoluționare franceze și cele napoleoniene, războaiele civile din Rusia și din China, războiul din Vietnam, Holocaustul și genocidurile comandate de Stalin, Mao și Pol Pot”[25]. Intoleranța, fanatismul sau discriminarea au toate un resort ideologic. Totuși, glorificarea sau justificarea violenței ca mijloc pentru impunerea unei viziuni asupra lumii este și rămâne resortul ideologic care a produs, și produce în continuare (conflictul Ruso-Ucrainian, conflictul din Orientul Apropiat), un număr considerabil de victime.

Violența ideologică conform lui Pinker nu este de natură psihologică ci mai degrabă de natură epidemiologică. Natura umană odată contaminată cu o ideologie toxică (credințe imorale si absurde ca de exemplu superioritatea rasială) activează acele motivații (violență prădalnică, egotism, răzbunare, sadism) care ne îndeamnă spre violentă. Cei cinci „demoni lăuntrici” de care vorbește Pinker trebuie înțeleși pentru a ne putea „desprinde” de gustul violenței. Ideologia, fiind rezultatul capacității noastre cognitive ce ne transformă în ființe inteligente, nu are leac. Ideologia este resortul care ne ajută să privim dincolo de nevoile noastre biologice (De ce zebrele nu fac greva foamei? Pentru un motiv simplu, nu aderă la idei abstracte). Cu toate acestea, respectul oamenilor pentru ideile abstracte este legat de o recompensă mai mare în viitor. Ideologiile toxice promit, fără excepție, un viitor măreț. Totuși, există un vaccin care ne poate feri de epidemia ideologiilor toxice. O piață liberă a ideilor în care un om nu este condamnat pentru susținerea unor convingeri dizidente. Dincolo de beneficiile economice și de respectul pentru demnitatea umană forma de guvernare democratică dublată de principiile liberale clasice este o modalitate de a controla violența și de a permite diferitelor populații să coexiste pașnic.[26]

[25] Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, Ed. Publica, București 2019, 646.
[26] Cf. Fukuyama Francis, *Il liberalismo e i suoi oppositori*, Ed. UTET, Milano 2022, p. 18.

Un timido tentativo di liquidare la Chiesa greco-cattolica ungherese nei primi anni della dittatura comunista

Tamás VÉGHSEŐ*

A timid attempt to liquidate the Hungarian Greek-Catholic Church in the first years of the Communist dictatorship. After the Second World War, the Hungarian Communist Party, led by Secretary general Mátyás Rákosi and supported by the Red Army, came to power, liquidating all political parties, rivals and allies, one after the other. As the Catholic Church, which exerted an influence considerable influence on Hungarian society, opposed the aspirations of the Communist Party, the state began a ruthless fight against the Church. One of the important goals of the persecution was to make relations between the Hungarian Catholic Church and the Holy See impossible. The communists classified the Holy See as 'the hostile West' and tried to eliminate its influence on the fate of the Hungarian Catholic Church. In this context, the Hungarian Greek Catholic Church was also targeted in the summer of 1948. The ongoing persecutions in the Ukraine, Transcarpathia, Czechoslovakia and Romania served as a model for the communists in Budapest.

In my short study I would like to show how the Hungarian communist state tried to liquidate the Greek-Catholic Church, what concrete steps were taken to achieve this goal and why these steps proved insufficient.

Keywords: *Hungarian Greek-Catholic Church, Persecuted Church, Church and State, Soviet Church Policy*

È noto che dopo la Seconda guerra mondiale, le autorità sovietiche e i comunisti saliti al potere nei Paesi conquistati dall'Armata Rossa hanno sferrato un attacco frontale alle Chiese greco-cattoliche. Di conseguenza, le Chiese greco-cattoliche provenienti dalle unioni di Brest, Uzhhorod e Alba Iulia furono liquidate tra il 1946 e il 1950. Solo la Chiesa greco-cattolica ungherese sfuggì a questo destino. Tuttavia, questo non significa, che non si sia cercato di applicare in Ungheria lo scenario seguito dai comunisti in Ucraina, Transcarpazia, Cecoslovacchia e Romania. Nel mio breve contributo vorrei descrivere brevemente gli eventi che, nel complesso, possono essere descritti come un timido tentativo di liquidare la Chiesa greco-cattolica ungherese.

* Senior Researcher, 'Greek Catholic Heritage' Research Group of the Hungarian Academy of Sciences and the St Athanasius Institute, Nyíregyháza.

Nell'estate del 1948 cominciarono ad apparire i primi segnali che il governo comunista stava pianificando un attacco contro i greco-cattolici. Il p. Bertalan Dudás, monaco basiliano e fratello di Miklós Dudás, vescovo di Hajdúdorog, ne parla due volte in una dettagliata relazione alla Santa Sede del 15 luglio 1948[1]. In primo luogo, p. Bertalan Dudás cita le parole di József Darvas, ministro comunista per il culto e per la pubblica istruzione, che visitando il santuario di Máriapócs, disse personalmente al padre Bertalan Dudás che i greco-cattolici erano il problema più grande per i comunisti[2]. Il secondo riferimento è formulato come segue: *«gli scismatici si muovono pure»*[3]. P. Bertalan riferisce che il Patriarca di Mosca ha consacrato vescovo un sacerdote ortodosso di nome János Varjú[4], per condurre le parrocchie ortodosse senza gerarchia nella Chiesa ortodossa russa. Bertalan Dudás era anche a conoscenza del fatto che il vescovo Nestor di Mukachevo era stato a Budapest poche settimane prima, negoziando con il governo a nome del Patriarca per rafforzare la Chiesa ortodossa ungherese. Conclude dicendo che si teme che Varjú e i suoi collaboratori passino presto all'azione. Non si sa con quali mezzi: denaro, inganno o violenza.

Le informazioni di Bertalan Dudás non sono del tutto esatte, poiché Varjú alla fine non è stato consacrato vescovo, ma riflettono fedelmente la situazione. Anche le parole citate del ministro Darvas confermano che il Partito Comunista e il governo erano interessati alla questione greco-cattolica e cercavano una soluzione a loro favorevole. La soluzione che sembrava più favorevole nell'estate del 1948 fu riassunta in una nota[5] del Ministero degli Esteri:

> *«L'influenza del Vaticano sul piano politico non si manifesta solo attraverso la Chiesa cattolica, ma anche naturalmente attraverso la Chiesa greco-cattolica. Se in Ungheria dovesse nascere una Chiesa ortodossa ungherese forte, essa potrebbe agire come ariete contro la Chiesa greco-cattolica e rendere possibile la proposta di un ritorno della Chiesa greco-cattolica all'ovile della Chiesa ortodossa, cioè lo scioglimento dell'unione con la Chiesa cattolica. Il precedente è il Sinodo di Lemberg della Chiesa greco-cattolica, tenutosi dall'8 al 10 marzo 1946, che decise di separare la Chiesa greco-cattolica dalla Chiesa cattolica e di unirla alla Chiesa ortodossa russa. Una campagna simile è in corso in Polonia e nella regione di Transcarpazia, ora parte*

---

1 Relazione del provinciale basiliano Bertalan Dudás alla Santa Sede, Roma, 15 luglio 1948, pubblicata: Véghseő, Tamás: *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez, vol. 6.: 1938–1972,* (Collectanea Athanasiana, II/4/6), Nyíregyháza, 2022. (in seguito: Források, II/4/6), pp. 550–556.

2 Ibidem, 551.

3 Ibidem, 555.

4 Varjú era originariamente di rito latino. Studiò per diventare sacerdote cattolico presso il seminario di Esztergom, ma non fu ordinato sacerdote. Lavorò come insegnante di religione cattolica a Budapest e in seguito si convertì alla Chiesa ortodossa. È stato ordinato sacerdote ortodosso a Zagabria. È stato membro del Partito Comunista Ungherese, dal quale è stato espulso nel 1954.

5 Una nota del Ministero degli Affari Esteri ungherese sulla liquidazione della Chiesa greco-cattolica e il suo assorbimento nella Chiesa ortodossa ungherese da istituire, Budapest, 27 agosto 1948., Források, II/4/6, 556–557.

dell'Unione Sovietica. Questi obiettivi sono alla base delle recenti mosse di politica ecclesiastica in Romania. È assolutamente necessario che il governo sostenga le chiese che hanno un capo supremo all'interno del Paese o nell'Unione Sovietica amica contro le chiese controllate dai nemici occidentali».

Pertanto, la soppressione della Chiesa greco-cattolica aveva come scopo principale quello di ridurre l'influenza della Santa Sede, considerato l'arcinemico ideologico. L'obiettivo era quindi quello di incorporarla nel Patriarcato di Mosca, che aveva sede nell'Unione Sovietica *«amica»*. Una condizione preliminare per questo, tuttavia, sarebbe stata la creazione di una Chiesa ortodossa ungherese subordinata a Mosca, nella quale la Chiesa greco-cattolica avrebbe potuto essere costretta. Poiché in Ungheria esistevano diverse giurisdizioni ortodosse – serba, rumena, bulgara – la subordinazione delle parrocchie ortodosse greche e ungheresi a Mosca, che János Varjú aveva già avviato nel 1946, non sarebbe stata facile.

Mentre il Patriarcato di Mosca cercava di evitare una disputa giurisdizionale con l'ortodossia serba, il governo comunista di Budapest non temeva un confronto con la Jugoslavia[6]. Mátyás Rákosi, segretario generale del partito comunista continuò ad attenersi all'idea iniziale, ma non considerava più Varjú un candidato adatto. Tramite l'ambasciatore ungherese a Mosca Erik Molnár, chiese al Patriarca Alessio di inviare in Ungheria un sacerdote di lingua ungherese di origine transcarpatica per assumere la guida delle parrocchie ortodosse ungheresi e fondare una Chiesa ortodossa forte. Il Patriarca ha accettato la proposta e si è detto pronto ad accogliere temporaneamente le dieci parrocchie ortodosse che non erano sotto la giurisdizione della Chiesa serba e ad inviare in Ungheria un amministratore che sostituisca János Varjú.[7] Secondo Georgij G. Karpov, presidente del Consiglio della Chiesa ortodossa russa del Consiglio dei ministri dell'Unione Sovietica, il ruolo di questa organizzazione ecclesiastica da istituire e subordinata a Mosca era inteso da Rákosi per contribuire a frenare l'influenza della Santa Sede in Ungheria, rendendo la sua stessa esistenza una minaccia reale di liquidare la Chiesa greco-cattolica ungherese.[8]

L'amministratore promesso dal Patriarca, protoierej Ivan Mihajlovič Kopolovič, arrivò a Budapest il 28 novembre 1949.[9] Nel suo primo rapporto[10], scritto il 25

6 *«Le attuali relazioni con la Jugoslavia ci permettono di ignorare qualsiasi obiezione da parte di quel Paese.»* Ibidem, 557.

7 Rapporto dell'ambasciatore Erik Molnár al Ministero degli Affari Esteri, Mosca, 13 febbraio 1949 e lettera del Ministero degli Affari Esteri al Ministero per il Culto per l'Istruzione Pubblica, Budapest, 19 marzo 1949, Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (=MNL OL) XIX-J-1-j-Szu 170. tétel, (0710)-1948, 151–152.

8 Relazione di Georgij G. Karpov, presidente del Consiglio della Chiesa Pravoslava Russa del Consiglio dei Ministri, al vice primo ministro Kliment J. Voloshinov, Mosca, 9 aprile 1949. T. V. Volokitina, G. P. Muraško, A. F. Noskova, D. N. Nohotovič, (red.): Vlast' i cerkov' v Vostočnoj Evrope (1944–1953). 1–2. dokumenty Rossijskih Arhivov, Moskva, 2009. (in seguito: Volokitina, 2009, II.,) 98–102., 99.

9 E' da notare che il padre di Kopolovič era stato imputato nel famigerato processo di scisma di Màramaros nel 1914...

10 Rapporto di Kopolovič al patriarca Alessio, Budapest, 25 gennaio 1950. Volokitina, 2009, II., 353–362.

gennaio 1950, Kopolovič riferisce che Gyula Ortutay, ministro per il culto e per l'istruzione pubblica, lo accolse molto calorosamente e gli offrì tutta l'assistenza possibile, compresa la cittadinanza ungherese. In privato Ortutay illustrò a Kopolovič con grande confidenza i piani del governo ungherese per l'ortodossia in Ungheria, ma l'amministratore preferì condividerli verbalmente piuttosto che per iscritto con i suoi superiori. Kopolovič riferisce inoltre che visitò il vescovo serbo Georgij Zubkovič, che lo accolse con irritazione e riserbo. Kopolovič cercò di rassicurare il vescovo serbo e gli assicurò che avrebbe accettato solo le parrocchie sotto la giurisdizione del Patriarcato di Mosca che non erano sotto giurisdizione serba. A metà dicembre, il governo ungherese ha riconosciuto formalmente la nomina di Kopolovič a decano-amministratore, consentendogli di iniziare il suo ministero pubblico. Il 18 dicembre, nella chiesa di Piazza Petőfi di Budapest, è stata celebrata una santa liturgia in ungherese, durante la quale il concelebrante, János Varjú, ha annunciato che il Patriarcato di Mosca aveva preso sotto la sua giurisdizione le parrocchie ortodosse ungheresi e aveva nominato Kopolovič decano-amministratore.

Come promesso al vescovo serbo, Kopolovič si è inizialmente concentrato sulle parrocchie ortodosse ungheresi. Tuttavia, un documento[11] di lavoro steso nell'ottobre 1950 presso l'ambasciata sovietica a Budapest mostra chiaramente che a Kopolovič furono affidati anche compiti più ampi a lungo termine. Il documento, intitolato *«La situazione della Chiesa ortodossa in Ungheria e le possibilità di sviluppo»,* tratta in dettaglio anche della Chiesa greco-cattolica ungherese. L'autore del documento inizia la sua discussione sul *«problema degli uniati»* affermando che la Chiesa ortodossa può aumentare significativamente la sua influenza attraverso i 248.000 greco-cattolici che vivono in Ungheria. Dopo una breve panoramica storica e dati statistici, l'autore afferma che i greco-cattolici ungheresi si sentono più vicini alla Chiesa cattolica che all'ortodossia. Egli spiega questo con il fatto che i greco-cattolici avevano forti legami con la Santa Sede e la Chiesa cattolica, nella quale trovavano sempre sostegno. Perciò – suggerisce il documento – occorre prestare molta attenzione nel momento della riunione. Bisogna garantire loro che possano continuare a celebrare in ungherese e nell'ordine a cui sono abituati, che possano utilizzare il calendario gregoriano e che i sacerdoti possano rimanere nelle loro parrocchie. Per sviluppare la Chiesa ortodossa in Ungheria e indebolire l'influenza dei cattolici, sono necessari i seguenti passi:

1. tutte le parrocchie ortodosse in Ungheria devono essere subordinate al Patriarcato di Mosca: prima i rumeni, poi anche i serbi;
2. i greco-cattolici devono essere separati dalla Chiesa cattolica e uniti alla Chiesa ortodossa ;

[11] Sintesi trasmessa da V. Valkov, Capo del Dipartimento Balcani del Ministero degli Affari Esteri, a Georgij G. Karpov, Presidente del Consiglio della Chiesa Pravoslava Russa del Consiglio dei Ministri, Mosca, 28 ottobre 1950. Volokitina, 2009, II, pp. 573–579, sui greco-cattolici: pp. 576–579.

3. il rappresentante del Patriarcato di Mosca in Ungheria deve essere elevato almeno al rango di vescovo.

Georgij Karpov, presidente del Consiglio della Chiesa ortodossa russa del Consiglio dei ministri dell'Unione Sovietica, leggendo e annotando la sintesi, ha aggiunto il suo sostegno allo scioglimento della Chiesa greco-cattolica, affermando che *«sarebbe giusto che il governo ungherese lo attuasse»*.[12]

Le idee dei comunisti ungheresi, che Ortutay aveva comunicato in via confidenziale a Kopolovič, emergono chiaramente da questa sintesi dell'ambasciata.

Sebbene Karpov ritenesse il governo ungherese il principale responsabile dell'attuazione, una breve nota[13] dimostra che egli seguiva la questione e aveva idee concrete per la sua realizzazione.

Nel gennaio 1951, József Darvas, ministro della Cultura, visitò Mosca con un gruppo di scrittori ungheresi su invito dell'Associazione degli Scrittori sovietici. Karpov colse l'occasione per organizzare un incontro privato con il ministro durante un ricevimento all'Hotel Metropol, con l'aiuto del presidente dell'Associazione degli Scrittori sovietici, Mikhail Apletin. Sebbene Karpov si sia presentato con una lunga lista di domande e volesse sentire il parere del Ministro ungherese per gli Affari ecclesiastici su una serie di questioni, ha avuto una spiacevole sorpresa. Il ministro Darvas apparentemente non conosceva il nome di Karpov e non era a conoscenza della sua posizione o dell'importanza dell'ufficio che dirigeva. Cercò di troncare la conversazione e di dare risposte evasive per coprire la sua ignoranza in materia. Karpov non ottenne quindi risposte significative alle sue domande, ma la sua nota è preziosa perché include un elenco di domande, dalle quali possiamo trarre conclusioni sulle sue idee. Karpov voleva sapere quale fosse la posizione del vescovo Dudás e del clero quando il governo ungherese istituì una Chiesa ortodossa ungherese nel 1941[14]. Era anche interessato a sapere se, se il governo della Repubblica Popolare Ungherese dovesse istituire una Chiesa ortodossa autocefala per separare i greco-cattolici da Roma, al vescovo Dudás potrebbe essere offerta la posizione di capo di questa Chiesa. Queste domande suggeriscono che la questione più importante era la reazione del vescovo greco-cattolico e dei suoi sacerdoti: se erano aperti a questa soluzione. Quest'ultima domanda sembra essere stata una delle più importanti dell'intero caso.

---

[12] Volokitina, 2009, II, 579.

[13] Memorandum di Georgij G. Karpov, presidente del Consiglio della Chiesa ortodossa russa del Consiglio dei ministri, sulla conversazione con il ministro József Darvas, Mosca, 31 gennaio 1951., Volokitina, 2009, II, 649–651.

[14] Nel 1941, il governo ungherese tentò di istituire un'organizzazione della Chiesa ortodossa ungherese *«per garantire l'amministrazione e l'affiliazione delle parrocchie ortodosse in Ungheria, che attualmente sono prive di gerarchia ecclesiastica»*, ma l'allora vicario Mihály Popoff, nominato dal governatore Miklós Horthy, non fu riconosciuto dalle altre Chiese ortodosse e l'iniziativa morì nel 1947. Budapesti Közlöny (= Gazzetta Ufficiale), 84. sz. 1941. április 13. e Berki Feriz: Az orthodox kereszténység, Budapest, 1984, 62.

Nel settembre 1952, protoierej Kopolovič riassunse[15] le sue esperienze sui greco-cattolici e sulla fattibilità della liquidazione della Chiesa greco-cattolica e del suo assorbimento nell'ortodossia. Egli era del parere che i greco-cattolici non erano interessati all'ortodossia. Sarebbe difficile trovare tra loro qualcuno che ricordi che i loro antenati erano ortodossi. Egli ipotizza che ci siano sacerdoti greco-cattolici che potrebbero prendere in considerazione l'idea di convertirsi all'ortodossia, ma non si rivelano. Ne vede la ragione nella ferrea disciplina all'interno della Chiesa greco-cattolica e nella paura dal vescovo Dudás. Ritiene che né in Ucraina, né in Cecoslovacchia, né tantomeno in Romania, si sia sviluppata una relazione così stretta tra greco-cattolici e cattolici latini come in Ungheria. Il motivo è che sia i cattolici latini che i greco-cattolici sono di lingua ungherese, hanno un'identità ungherese e condividono interessi nazionali e politici. La mancanza di interesse e il forte attaccamento ai cattolici hanno fatto sì che per Kopolovič costringere i greco-cattolici a entrare nella Chiesa ortodossa fosse una *«noce molto difficile da rompere»*. Per risolvere la questione, Kopolovič ritiene essenziale la nomina di un vescovo ortodosso, un chiaro impegno del governo ungherese nei confronti dell'ortodossia e l'impegno a sostenere la cosiddetta riunificazione. Tuttavia, ritiene anche importante sottolineare che, anche con la procedura più attenta, non si può escludere che un numero significativo di greco-cattolici scelga il cattolicesimo latino al posto dell'ortodossia, e che è anche probabile che i protestanti beneficino della dissoluzione della Chiesa greco-cattolica.

Un commento[16] al rapporto di Kopolovič, fatto a Mosca, lasciava presagire il destino dei greco-cattolici in Ungheria:

> *«La nota di Kopolovič getta una luce esauriente sulla situazione degli uniati in Ungheria. Nei prossimi anni non c'è alcuna prospettiva di una loro conversione all'ortodossia. [...] Gli uniati in Ungheria sono un tunnel attraverso il quale il Vaticano può operare nei Paesi vicini (Cecoslovacchia, Romania e Unione Sovietica). Il loro territorio è vicino ai nostri confini, a Cecoslovacchia e a Romania. È qui che risiede il loro pericolo. In Ungheria, ovviamente, nessuno li toccherà, sarebbe pericoloso, perché il Paese è cattolico. Di conseguenza, quindi, devono essere afferrati non in questo modo, ma coinvolgendoli nella lotta per la pace...»*

A Mosca si decise così il destino dei greco-cattolici ungheresi, che presto si rifletté nella posizione del governo ungherese. Lo indica la lettera[17] scritta da Zimjanin, capo Dipartimento del Ministero degli Esteri dell'Unione Sovietica, a Karpov, il 5

[15] Rapporto di protoierej Kopolovič al Consiglio governativo di supervisione della Chiesa ortodossa russa sulla Chiesa greco-cattolica in Ungheria e sulle condizioni della sua unificazione con la Chiesa ortodossa, Mukachevo, 25 settembre 1952, Volokitina, 2009, II., 984–986.

[16] Volokitina, 2009, II., 986.

[17] Rapporto di M. V. Zimjanin, capo del IV Dipartimento europeo del Ministero degli Affari Esteri dell'URSS, a Georgij G. Karpov, presidente del Consiglio della Chiesa Pravoslava Russa del Consiglio dei Ministri, Mosca, 5 agosto 1953. Volokitina, 2009, II, 1110–1113., 1112.

agosto 1953, a proposito dell'unificazione delle parrocchie ortodosse in Ungheria. In questa lettera Zimjanin scrive che il governo ungherese non considera più l'istituzione di un'organizzazione della Chiesa ortodossa ungherese così importante come qualche anno prima. Per quanto riguarda la separazione dei greco-cattolici da Roma, il governo di Budapest era del parere che un tentativo in tal senso avrebbe favorito solo la cosiddetta «reazione clericale cattolica», e quindi è stato tolto dall'agenda.

Riteniamo importante sottolineare tre dichiarazioni fatte in relazione alla liquidazione della Chiesa greco-cattolica ungherese. La prima è una dichiarazione fatta da Georgij G. Karpov nel 1949. Citando le parole di Mátyás Rákosi, egli ha lasciato intendere che il Segretario Generale del Partito Ungherese voleva ridurre l'influenza della Santa Sede istituendo una Chiesa ortodossa ungherese. Questa chiesa, con la sua stessa esistenza, avrebbe inviato un messaggio alla Santa Sede che la forzatura della Chiesa greco-cattolica nella Chiesa ortodossa era sempre una minaccia reale. Rákosi riconobbe che, più che l'effettiva eliminazione della Chiesa greco-cattolica, la minaccia e l'aleggiare di un divieto erano forse un'arma ancora più efficace. La dissoluzione sarebbe stata un colpo isolato, il cui esito sarebbe stato molto dubbio e, nel peggiore dei casi, dal punto di vista del potere statale, avrebbe potuto avere come conseguenza la creazione di una chiesa clandestina, il cui controllo e la cui persecuzione avrebbero richiesto notevoli risorse per la sicurezza dello Stato, anche per decenni. Al contrario, il galleggiamento del bando sulla Chiesa greco-cattolica ha influenzato le decisioni sia della Santa Sede che della Chiesa cattolica ungherese, compresi i greco-cattolici.

La seconda dichiarazione è un commento ufficiale al Rapporto Kopolovič del 1952, che definisce i greco-cattolici ungheresi un tunnel verso la Transcarpazia, la Romania e la Cecoslovacchia. Attraverso questo tunnel la Santa Sede ha la possibilità di comunicare con le chiese greco-cattoliche vietate che funzionano ancora come chiese catacombali. Il documento vede questo come una minaccia, ma in realtà era anche un'opportunità, nella misura in cui il KGB poteva controllare questo canale di comunicazione. Ciò avvenne e già alla fine degli anni Sessanta un agente del KGB con lo pseudonimo di Potočina si presentò nell'entourage del vescovo Miklós Dudás. L'agente viaggiava regolarmente dalla Transcarpazia a Nyíregyháza con il pretesto di visitare i parenti e, dopo aver guadagnato la fiducia del vescovo Dudás, riferiva regolarmente sui rapporti tra la Santa Sede e la Chiesa greco-cattolica clandestina in Unione Sovietica[18]. In questo senso, la legalizzazione del cattolicesimo greco ungherese, insignificante dal punto di vista dell'impero sovietico, era molto più redditizia della sua liquidazione.

La terza affermazione degna di nota si trova anche nel commento al secondo rapporto Kopolovič. Invece di un vero e proprio divieto, i greco-cattolici dovrebbero

[18] Andrew, Christopher – Mitrohin, Vaszilij: A Mitrohin-archívum. A KGB otthon és külföldön, Budapest, 2000., 511.

essere catturati in un altro modo, cioè tramite *«la lotta per la pace»,* si legge nel documento. Questo è effettivamente ciò che è accaduto. L'attività pastorale e il governo del vescovo Dudás fu più ostacolato dal cosiddetto movimento dei sacerdoti per la pace. Questo famigerato movimento è stato creato dai comunisti nel 1950 per rompere l'unità tra il clero e i vescovi. I capi del movimento avevano mezzi efficaci – e sostegno da parte dei comunisti – per sfidare l'autorità dei gerarchi e creare un polo di potere all'interno del mondo cattolico. Tramite il movimento di pace dei sacerdoti cattolici e usando altri strumenti (dispiegamento di agenti, divieti amministrativi, sorveglianza aperta e segreta, ecc.), il regime comunista riuscì a paralizzare il normale funzionamento del governo ecclesiastico e a limitare significativamente l'impatto dell'attività pastorale della Chiesa greco-cattolica.

Stranamente, anche la fondazione del Seminario di Nyíregyháza nel 1950 – che sembrava un successo indiscusso in un periodo molto difficile – si inserisce nel contesto della possibile liquidazione della Chiesa greco-cattolica ungherese.

Nel 1950, nell'ambito della serie di attacchi alla Chiesa cattolica, i comunisti iniziarono a reprimere gli ordini religiosi. Durante l'estate, con raid notturni migliaia di religiosi e religiose furono deportati in centri di detenzione forzata. Il 7 settembre 1950, con il decreto-legge 1950/34, lo Stato ritirò le licenze di esercizio degli ordini religiosi, lasciando solo ai Benedettini, agli Scolopi, ai Francescani e alle Suore Scolastiche la gestione di otto licei. Il decreto imponeva a religiosi e suore di lasciare i conventi entro il 5 dicembre. Tra le deportazioni e l'emanazione del decreto-legge si sono svolte trattative tra lo Stato e la Chiesa cattolica, al termine delle quali i comunisti hanno costretto i vescovi ad accettare un accordo.

La repressione degli ordini religiosi in Ungheria colpì duramente sia il ramo maschile che quello femminile dell'ordine di San Basilio Magno. Trentaquattro monaci basiliani (tra cui sedici sacerdoti, quattordici novizi e quattro fratelli) e ventotto suore (tra cui quattro novizie) hanno dovuto lasciare i loro conventi. I loro monasteri e le istituzioni da loro gestite furono nazionalizzati. Oltre al monastero di Máriapócs, i Padri Basiliani furono costretti a lasciare la loro casa di Hajdúdorog e quella di Kispest, che avevano fondato nel 1948. Oltre a Máriapócs e Hajdúdorog, le suore dovettero dire addio anche a Sátoraljaújhely.

Il vescovo Dudás, particolarmente preoccupato per la sorte dell'ordine dei basiliani, decise di collegare la questione della salvezza dell'ordine con la realizzazione di un desiderio di lunga data della Chiesa greco-cattolica, ovvero la fondazione di un seminario diocesano. Questa idea, come egli stesso scrisse[19] a Papa Pio XII nel 1957, proveniva da suo fratello, il già menzionato Provinciale basiliano Bertalan Dudás. Sebbene il vescovo fosse in grado di incardinare i basiliani sacerdoti nella diocesi di Hajdúdorog, la fondazione del seminario era l'unica

[19] Rapporto del vescovo Dudás a papa Pio XII, Arosa, 6 maggio 1957, Források, II/4/6, 600–606.,

soluzione per salvare gli studenti, il cui numero era molto elevato rispetto a quello dei membri sacerdoti dell'ordine (rispettivamente 16 e 14). Poiché le basi finanziarie e le condizioni infrastrutturali del seminario erano carenti, il vescovo Miklós Dudás fondò la nuova istituzione a Nyíregyháza in una parte della sede vescovile, in condizioni molto modeste. In una lettera[20] datata 6 settembre 1950, egli si limitò ad annunciare l'istituzione al Ministero degli Affari Religiosi e dell'Istruzione Pubblica, che ne prese atto con una breve lettera[21] di risposta.

L'atteggiamento permissivo del governo comunista, può sembrare a prima vista sorprendente, ma in realtà non era ingiustificato. Come abbiamo visto in precedenza, in quel periodo era ancora in vigore la direttiva del 1948, secondo la quale anche la Chiesa greco-cattolica in Ungheria avrebbe dovuto separarsi dalla Chiesa cattolica e incorporarsi nella Chiesa ortodossa controllata da Mosca. In questo contesto, il riconoscimento del seminario di Nyíregyháza sembra un passo molto logico. Fino ad allora, la formazione dei seminaristi greco-cattolici era avvenuta presso il Seminario Centrale di Budapest e la Facoltà di Teologia dell'Università Pázmány Péter. In altre parole, il futuro clero greco-cattolico veniva educato insieme agli seminaristi cattolici di rito latino, sempre sotto la guida di educatori e insegnanti cattolici. Questo fatto, a sua volta, giocò un ruolo importante nella formazione e nel rafforzamento degli stretti legami tra la Chiesa greco-cattolica e la Chiesa cattolica romana, che lo stesso Kopolovič identificò come uno dei principali ostacoli all'incorporazione della Chiesa greco-cattolica nell'ortodossia. Se il clero greco-cattolico viene allontanato da questo ambiente e inserito in un istituto il cui funzionamento può essere strettamente controllato e influenzato dall'apparato statale fin dall'inizio, questo è certamente uno sviluppo positivo per quanto riguarda l'obiettivo di separare la Chiesa greco-cattolica da Roma. Anche se qualche anno dopo, come abbiamo visto, questa direttiva non era più in vigore, il funzionamento dell'istituzione di Nyíregyháza continuò a essere vantaggioso per il potere statale in termini di controllo, influenza e ricatto (ad esempio, il ricatto del vescovo Dudás con la messa al bando del seminario).

Va notato che la decisione del governo communista nel 1953 di non avviare la liquidazione della Chiesa greco-cattolica non era di dominio pubblico. Il sentimento di essere minacciati era quindi ancora vivo nella Chiesa greco-cattolica nei primi anni Sessanta. Nel 1961, ad esempio, fu portato alla ribalta in occasione della nomina di un nuovo protosincello. Nel febbraio 1961, il vescovo Dudás nominò Dénes Juhász, parroco di Ózd, protosincello dell'esarcato di Miskolc[22]. Un mese dopo, il nuovo protosincello ricevette la visita di un alto funzionario dell'Ufficio per gli

[20] Lettera del vescovo Dudás a József Darvas, ministro per il culto e per la pubblica istruzione, Nyíregyháza, 6 settembre 1950, Források, II/4/6, 566–567.,

[21] Risposta del Ministero, Budapest, 21 settembre 1950, Források, II/4/6, 568–569.,

[22] Lettera del vescovo Dudás a Károly Olt, presidente dell'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici, Nyíregyháza, 4 febbraio 1961, Források, II/4/6, 685.

Affari Ecclesiastici. Durante la conversazione, il protosincello pose inaspettatamente al funzionario questa domanda:

> *«... è vero che l'Ufficio per gli Affari Ecclesiastici mira ad annettere l'Esarcato di Miskolc alla Chiesa Pravoslava Sovietica? Aggiunse che lo chiedeva perché era un argomento di discussione tra i sacerdoti greco-cattolici e il clero di rito latino. Ha dichiarato che non potevano intraprenderla (la separazione da Roma)»[23].*

Il funzionario sorpreso ha immediatamente rassicurato il protosincello che lo Stato non ha alcuna intenzione in tal senso, e il Presidente dell'Ufficio per gli Affari Ecclesiastici, che ha valutato il rapporto, ha emanato la direttiva con lo stesso spirito:

> *«Le affermazioni infondate sul futuro dell'esarcato devono essere respinte ovunque. [...] Per evitare malintesi, posso dirvi che non abbiamo alcun progetto o idea di parlare della liquidazione della Chiesa greco-cattolica o della sua separazione dal Vaticano»[24].*

La *«minaccia di scisma»* quindi non proveniva più dallo Stato, ma era una proiezione specifica di paure collettive in una situazione conflittuale permanente. In parte lo stesso vescovo Dudás alimentava questi timori esprimendo la convinzione che l'obiettivo finale dei sacerdoti del movimento della pace fosse la separazione della Chiesa greco-cattolica da Roma[25]. Ma l'idea di uno scisma non era lontana dalla mente del clero dell'esarcato[26]. La *«minaccia di scisma»*, come spesso nella storia della Chiesa greco-cattolica, sembra essere stato più che altro una sorta di «pulsante rosso di panico», attivato non per segnalare un pericolo reale, ma una disperazione e una paura collettiva in una determinata situazione conflittuale. La consapevolezza della *«minaccia di scisma»* nell'Ungheria dei regimi di Rákosi e Kádár era chiaramente quella di un destino analogo a quello dei greco-cattolici dei Paesi circostanti. E questo avrebbe significato il crollo, letteralmente, di «un mondo» per quelle famiglie sacerdotali, per le quali unirsi alla Chiesa ortodossa non era accettabile in alcun senso, poiché il «mondo» dell'ortodossia era per loro un mondo completamente estraneo, sia in termini religiosi-spirituali che di visione culturale. Il pericolo che potesse arrivare il momento in cui avrebbero dovuto scegliere tra i due «mondi», anche da un punto di vista esistenziale, era una delle più grandi paure dei sacerdoti e delle famiglie sacerdotali. Grazie ai loro legami familiari estesi e transfrontalieri, avevano una conoscenza diretta di come veniva presa questa scelta dolorosa e di quali potevano essere le conseguenze. Ad esempio, mentre la moglie del parroco di Porcsalma (nel Szatmár) era in grado di vivere una normale vita familiare con il marito e i cinque figli, la sua sorella che viveva dall'altra

---

[23] Rapporto del funzionario András Madai, Budapest, 15 marzo 1961, *Források,* II/4/6, 685–686.
[24] Ibidem.
[25] MNL OL XIX-A-21-a-N-22-3/1961. 4–5.
[26] Rapporto del funzionario András Madai al presidente Olt, Budapest, 30 gennaio 1961, *Források,* II/4/6, 683–684.

parte del confine, a Satu Mare, a meno di 25 chilometri di distanza, come moglie del parroco greco-cattolico della città, che aveva rifiutato di passare all'ortodossia, fu costretta a vivere in estrema povertà, in condizioni di esclusione sociale e di costante vessazione da parte della Securitatea, e a crescere quattro figli.

Pertanto, possiamo concludere che quel timido tentativo di liquidare la Chiesa greco-cattolica ungherese ha lasciato il suo segno sulla vita dei greco-cattolici ungheresi. Anche se il progetto del 1948 non è stato attuato, la mera eventualità che per più di un decennio come la spada di Damocle aleggiava sulla Chiesa greco-cattolica ungherese, risultò ad essere uno strumento efficace per destabilizzare in modo generale la stessa comunità e in specifico i rapporti tra il vescovo e i sacerdoti. Il regime communista non poteva ottenere di più, ma in realtà non ne aveva bisogno, poiché aveva raggiunto l'obiettivo più importante, il controllo totale della Chiesa greco-cattolica.

Ceva pentru care merită să mori? Destinul catolicismului în era post-confesională

Alin VARA[*]

Something Worth Dying For? The Destiny of Catholicism in the Post-Confessional Era. The identity of the Greek-Catholic Churches evolved against the larger background of the evolution of the self-understanding of the Catholic Church. Rome has gone from the idea of expansion and conversion of "schismatics" and "heretics" to an ecclesiology of the "Sister Churches", Catholic and Orthodox, each of them preserving their own identity and dignity, in a vision of perfect equality.
This could prove to be the end of not only the relevance of the Greek-Catholic project, since these Oriental Churches united with Rome were born and shaped along the lines of a partial integration into the Catholic Church and the creation of a hybrid identity, but also of the triumphant self-projection of the Roman Church as a "Mother" to which all other Christians would be expected to "return". The article traces precisely this intellectual history and proposes some possible future scenarios in this debate.

Keywords: Catholic Church, Oriental Churches, ecclesiology, ecumenical dialogue

În primăvara anului 1949, din lagărul de la Căldărușani, Fericitul Episcop Ioan Suciu îi trimite o scrisoare clandestină unui coleg preot ascuns, în care îi relatează experiența avută în primele două zile de detenție, 27–29 octombrie 1948, din arestul Securității de la Sibiu.

> *„Mă rugam într-o oră oarecare Sf. Rozariu cu tainele de bucurie. Le-am pătruns și m-au îmbibat ca niciodată. M-am oprit din rugă. O impresie delicată, ca năvala dulce a unui surâs pe pupila unor ochi ce acuma s-ar deschide pentru întâia dată, mă copleși. În bezna pietrificată, simțeam Inima Neprihănită aproape, aproape. Zidurile temniței nu mai existau. O adiere de cer a fugărit din încăpere ce era urât și murdar. Mi-am oprit lauda buzelor. Inima mi se ruga prin ochi. Iar ochii cântau psalmul lacrimilor, bucuriei mari. Iar eu mărturiseam iubirea față de Maica Nemuritorului Împărat, Neprihănita pedagogă a vieții și a preoției noastre. M-am rugat atunci pentru Unirea în adevăr a tuturor Românilor și, cum eram în metropola Schismei [Sibiu], m-am rugat să mă facă Domnul o mină explozivă, spirituală, să pot arunca în aer zidul dezbinării, acolo, la punctul lui de sprijin, de acolo, din subteranul în care Domnul mi-a dat sălaș."*[1]

[*] Seminarul teologic greco-catolic *Sfinții Trei Ierarhi, Vasile, Grigore și Ioan*, Oradea.

[1] Text publicat în *Foaia de Sfintele Paști*, anul IV, nr. 2/2017, Episcopia Greco-Catolică „Sfântul Vasile cel Mare" de București.

Relatarea lui Ioan Suciu are toate aparențele unei experiențe mistice: are și eternitate, și temporalitate; și divin, și uman; și revelație dinspre transcendență, și filtrare subiectivă, condiționată istoric. Episcopul român, deși se simte vizitat de o prezență divină inefabilă, cu greu exprimabilă în cuvine, care, în teorie, ar urca totul înspre o universalitate ce depășește subiectivitatea, rămâne însă tot timpul *el însuși*, Ioan Suciu, om al timpului său. Purtat de un elan care nu poate fi doar un simplu efort al propriei voințe, el se roagă atunci pentru „unirea în adevăr" a românilor, și, amintindu-și că e în „metropola Schismei", Sibiu – principalul centru intelectual ortodox din Transilvania – se roagă ca să devină o „mină explozivă", care să arunce în aer zidul dezbinării.

Termenul care iese imediat în evidență este „Schisma", un concept polemic, peiorativ, folosit în catolicism încă din Evul Mediu, dar în special după Conciliul de la Trento, pentru a desemna, în bloc, întreaga realitate a Bisericilor Ortodoxe. Ortodoxia, în ansamblul ei, este „Schisma", este Ruptura însăși, disoluția unilaterală, din voință proprie, a unității catolice. Printr-un singur cuvânt se descrie o vinovăție aflată exclusiv „la ei", dar și pretenția de superioritate și dominație absolută a „noastră", a celor aflați în „Biserica lui Hristos", Una, Sfânta, Catolică, Apostolică. Iar „catolicitatea", înțeleasă ca configurație doctrinală, și *katholike ekklesia*, federația de biserici locale a primului mileniu, coincid cu Biserica Romano-Catolică de mai târziu. Cine se află în schismă se află într-o realitate eclezială cu grave deficiențe. Într-o scrisoare pastorală către preoți din prima jumătate a anului 1948, Suciu descria eventuala trecere la ortodoxie a greco-catolicilor, prin forța abuzivă comunistă, ca o „apostazie", ca „reîntoarcere la schismă", ca „lepădarea de Biserica lui Hristos." Sigur că scrisoarea trebuie apreciată în contextul ei grav, în care se prefigura deja persecuția. Cu toate acestea, trebuie remarcat limbajul care funcționează totuși ca expresia unor uzanțe vechi, devenit reflexe mentale. Una dintre mizele rezistenței este descrisă astfel: „ortodocșii de bună-credință ne vor cunoaște, ne vor descoperi și vor veni astfel de bunăvoie spre Biserica astfel luptătoare" – e un limbaj ce astăzi nu s-ar mai folosi, izbitor în ingenuitatea lui: ortodocșii trebuie să se întoarcă la catolicism. Iar despre dorința de unitate, el afirmă ca da, și ei, greco-catolicii, și-o doresc, „dar nu în eroare și pizmă, ci în adevăr și catolicitate", căci „Biserica Catolică deține întreg adevărul, nu fragmente".[2]

Altfel spus, la momentul 1948, identitatea greco-catolică și, implicit, cel puțin o parte din motivația rezistenței, erau articulate în jurul conceptului de Biserica Catolică ca fiind pe deplin – într-o identificare perfectă – Biserica lui Isus Hristos[3], Mama tuturor creștinilor, deținătoarea adevărului la care ceilalți creștini, „schismaticii" (ortodocșii) și „ereticii" (protestanții), trebuiau să se întoarcă, pentru a o accepta cu

[2] Arhiva CNSAS, Dos. D 2615, vol. 3, ff. 249–255 și D 1640, vol. 1, ff. 159–?.
[3] cf. „*Mystici Corporis Christi*, Enciclica Papei Pius al XII-lea despre Trupul Mistic al lui Hristos", 29 iunie 1943, 13.

întregul ei tezaur dogmatic, sacramental, canonic. Era o viziune exclusivistă și expansionistă asupra lumii, nu lipsită de replici similare în lumea ortodoxă și protestantă, care moștenea imperialismul papal al celui de-al doilea mileniu creștin, exacerbat după Reformă în acel confesionalism care a definit lumea europeană din zorii modernității. Chiar Bisericile Greco-Catolice apărute în estul Europei prin uniunile de la Brest (1596), Uzhorod (1646) și Alba-Iulia (1698–1701) se nasc din același spirit expansionist tridentin, strâns asociat și cu interesul unor puteri imperiale seculare, care, odată eșuat proiectul Uniunii de la Ferrara-Florența, a adoptat strategia uniunilor parțiale, cu biserici (sau părți din acestea) particulare care, pe această cale, aveau să rupă comuniunea cu celelalte biserici ortodoxe. Și chiar dacă această motivație a Romei a fost sesizată inițial de cei care au semnat unirile – dovadă insistența lor ca toată rânduiala lor liturgică să rămână neschimbată; ba chiar, în versiunea din limba română a actului unirii din 1698 de la Alba-Iulia, se afirma comuniunea cu Patriarhul ortodox sârb de la Karlowitz, cerându-se ca orice mitropolit ales de Sinod să fie hirotonit de către acel ierarh! – în timp, fie prin presiunile Romei, fie prin radicalizarea ortodoxă și violențele interconfesionale izbucnite la nivel local, ele aveau să adopte tot mai mult din acest discurs „confesional", mizând pe „diferențe" și pe argumentele de tipul „de ce să fiți la noi, și nu la ei".

Însă această identitate (și auto-identificare) a Bisericilor Greco-Catolice avea să treacă prin schimbări semnificative în următoarele decenii, întrucât însăși identitatea Bisericii Catolice urma să fie supusă unui proces radical de re-semnificare. Conciliul Vatican II va fi evenimentul definitoriu pentru înțelegerea de sine a comuniunii ecleziale romane, și unul care va pune în joc energii care continuă să plăsmuiască prezentul și viitorul creștinătății care aderă la acest crez. În Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium,* părinții conciliari, într-o formulare celebră, scriu: „Biserica unică a lui Hristos, pe care o mărturisim în crez ca una sfântă, catolică și apostolică... *subzistă în* Biserica Catolică, cârmuită de urmașul lui Petru și de episcopii în comuniunii cu el, deși în afara organismului său vizibil există numeroase elemente de sfințire și de adevăr care, fiind daruri proprii ale Bisericii lui Hristos, duc spre unitatea catolică." (8, sublinierea mea)

Fără îndoială că în această formulare găsim încă, în linii generale, același sentiment de superioritate, aceeași prezentare de sine ca entitate care se află în posesia adevărului deplin. „Elementele de sfințire și de adevăr" aflate în afara Bisericii Catolice sunt înțelese și ele ca fiind doar prefigurări, intuiții ale adevărului deplin găsit în catolicism. Dar uzul expresiei *subsistit in* rămâne frapant. În doar douăzeci de ani, aceeași definiție trece printr-o schimbare de verb care, pentru unii, a echivalat cu o mișcare tectonică majoră. Pentru Pius al XII-lea, în *Mystici Corporis Christi*, verbul era, simplu, *est*: Trupul Mistic al lui Hristos este Biserica Catolică. Cine e afară trebuie să se întoarcă grabnic în interiorul acestui organism perfect: „le cerem să renunțe la această stare în care nu pot fi siguri de mântuirea lor" (103). Însă la

Vatican II, „subzistă”, avea să comenteze mai târziu Joseph Ratzinger, înseamnă „a fi ca subiect, care există în sine. Astfel, Părinții Conciliari au vrut să spună că ființa Bisericii în sine este o entitate mai largă decât Biserica Romano-Catolică, dar că în cea din urmă ea capătă, într-un mod incomparabil, caracterul unui subiect propriu și adevărat”.[4] Altfel spus, este aici afirmată existența a două entități distincte, Biserica lui Hristos și Biserica Catolică. Prima „subzistă” în a doua, viețuiește în interiorul celei de-a doua, oarecum în logica „suflet-trup” – așa cum persoana este un tip de „subzistență”, un subiect unic constituit de „întruparea” unui principiu spiritual, la fel Biserica lui Hristos se întrupează în Biserica Catolică vizibilă, instituțională. Cea dintâi trăiește, subzistă în cea din urmă în modul unei unicități personale.

Formularea nu este lipsită de dificultăți și, ca și în cazul celorlalte documente ale Conciliului Vatican II, nu poate fi aici exclusă varianta unui compromis găsit între redactorii acestui text. De fapt, în paragraful precedent se spune că „societatea organizată ierarhic, pe de o parte, și trupul mistic al lui Cristos, pe de altă parte, adunarea vizibilă și comunitatea spirituală, Biserica de pe pământ și Biserica plină de bogății cerești nu trebuie considerate ca fiind două entități, căci formează o singură realitate, complexă, constituită dintr-un element uman și un element divin”.[5] Iar abia după aceea se spune că acea societate „organizată ierarhic”, cu „granițe vizibile”, întemeiată de Hristos „pe pământ”, „Biserica unică a lui Cristos, pe care o mărturisim în crez ca una, sfântă, catolică și apostolică” *subzistă în* Biserica Catolică. E ca și cum în primul paragraf ar fi scris Papa Pius al XII-lea, iar în al doilea cineva diferit, cu o altă viziune teologică. Dacă ar fi să fim stricți, am putea să vedem aici chiar trei entități: Trupul mistic al lui Hristos, Biserica lui Hristos întemeiată pe pământ și Biserica Catolică. Primele două, ni se spune, ar forma „o singură realitate”, dar cu două elemente, uman și divin. Iar Biserica lui Hristos subzistă, viețuiește, în Biserica Catolică. În opinia mea, există o tensiune terminologică și teologică aici, izvorâtă din însăși confruntarea cu problema lucrării și prezenței Spiritului Sfânt în alte comunități ecleziale. Dacă lucrurile ar fi fost așa de sigure pentru Părinții Conciliari, dacă, conform lecturii tradițional-conservatoare asupra Conciliului, nimic nu s-a schimbat în mod esențial, ci doar „s-a aprofundat”, de ce totuși această multiplicare a termenilor? Toată argumentația sfârșește astfel într-o bizară reiterare a superiorității ontologice a Bisericii Catolice, dar conform unei scheme cvasi-platonice din care nu poți să nu observi realitatea a măcar două, dacă nu chiar trei entități, fiecare dintre ele, începând cu Trupul mistic al lui Hristos, depășind-o în „întindere” și profunzime ontologică pe următoarea. Să fie aici doar o aprofundare a vechii doctrine a identității perfecte dintre trupul lui Hristos și Biserica Catolică, o

4 Joseph Ratzinger, „Answers to Main Objections Against *Dominus Iesus*”, EWTN*, Answers to Main Objections Against Dominus Iesus | EWTN* (accesată în 3.10.2023).

5 „Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*, promulgată de Sanctitatea Sa, Papa Paul al VI-lea”, 21 noiembrie 1964, 8.

dezvoltare ingenioasă a unei filosofii „personaliste" despre un Subiect divin care ar sălășlui într-o entitate pământească? Sau ceva mai mult, o deschidere profetică, providențială, de care Părinții conciliari nu au fost nici măcar pe deplin conștienți și care, de fapt, prin implicațiile care s-au revelat doar în timp, dincolo de generația lor, i-a depășit? De pildă, ce ne oprește să spunem că *telos*-ul acestei dezvoltări teologice se află mult mai departe, undeva pe linia observației teologului protestant Eberhard Jüngel, care spune că, dacă ar fi să fim onești cu etimologia verbului „*subsistere*" – de la termenul grecesc „*hypostasis*", folosit ingenios în teologia orientală pentru a desemna chiar Persoanele Sfintei Treimi ca „subzistențe", ca Subiecte în care subzistă, pe deplin egal, infinit, Natura Dumnezeiască – ar fi mai credibil dacă s-ar aplica același model pentru *toate bisericile creștine*, descriindu-le *pe toate* ca „subiecte", în care „subzistă" Biserica lui Hristos. În fond, cât de credibil intelectual, cât de convingător teologic, cât de potrivit este cu rațiunea și bunul-simț cineva care spune că în zona *lui* de identitate colectivă, în comunitatea *lui* rezidă, subzistă o prezență divină, în vreme ce în alte comunități această prezență se poate discerne doar în termenii unor „elemente", a unor palide reziduuri ale unei iconomii divine ce alege o singură entitate istorică pentru a se revela deplin?

În orice caz, afirmarea, în ciuda încercărilor de a păstra aparențele vechiului tradiționalism romano-centric, a existenței a cel puțin două realități, Biserica lui Hristos și Biserica Catolică, prima depășind-o (În ce privință? Cu „cât"?) pe a doua a deschis o breșă în reflecția teologică care nu s-a mai închis. Iar această breșă, prin variațiile contextului, prin avatarurile dialogului teologic, s-a lărgit treptat înspre un orizont tot mai larg, pentru unii neliniștitor, pentru alții dătător de speranțe.

Un document care a contribuit la articularea acestei breșe, este decretul conciliar despre ecumenism *Unitatis Redintegratio*. Numindu-i pe creștinii non-catolici „frații noștri despărțiți" (1), Părinții conciliari au anulat discret și definitiv sute de ani de folosire a termenilor „schismatici" și „eretici" – termeni folosiți cu perfectă inocență, ca o obișnuință a limbajului, de către cineva ca episcopul Ioan Suciu în ceasul marii încercări din 1948, de pildă. „Cei care cred în Cristos și au primit botezul se află într-o anumită comuniune, deși imperfectă, cu Biserica Catolică." (3) Un anumit bun-simț spiritual și teologic se impune tot mai mult aici, deși încă în cadrul afirmării Bisericii Catolice ca „Mamă" către care trebuie să se întoarcă toți creștinii: „numai prin Biserica Catolică a lui Cristos, care este instrumentul general de mântuire, poate fi dobândită toată plinătatea mijloacelor de mântuire." (3) Cu toate acestea, deși această plinătate se află într-un singur loc, o misterioasă – chiar dacă necuantificabilă – Prezență a harului mântuitor există și în alte biserici. În acestea din urmă există „carențe" – a căror natură este, iarăși, nedefinită – dar „Duhul lui Cristos nu refuză să le folosească drept mijloace de mântuire", iar anumite „acțiuni sacre" din aceste biserici „pot, fără îndoială, să dea naștere în mod efectiv vieții harului și trebuie socotite capabile de a deschide intrarea

în comuniunea mântuirii.” (3) Iar dintre aceste biserici se disting în primul rând cele ortodoxe care sunt „foarte strâns unite cu noi”, atât de strâns, de fapt, încât „o anumită comunicare în cele sfinte este... de dorit.” (15)[6]

Altfel spus, de la caracterizarea din *Mystici Corporis Christi* (1943) a comunităților non-catolice ca realități în care mântuirea nu era sigură, s-a trecut în douăzeci de ani la afirmarea certitudinii („fără îndoială”) posibilității mântuirii în aceste adunări. Radicalitatea schimbării nu poate fi eludată. De la „nu e sigur că” la „e sigur că se poate” este o diferență de substanță. Și tocmai această incertitudine care rămâne – de ce natură sunt carențele sau cât de mult lipsește din plinătatea harului existent în Biserica Catolică în fiecare dintre aceste biserici – este cea care se alătură acelui orizont tot mai larg al libertății speculative deschis de formula *subsistit in* din *Lumen gentium*.

Remarcabilă, aproape profetică este afirmarea faptului că, întrucât sunt atât de multe lucruri în comun între Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe, o anumită „comunicare în cele sfinte” (lat. *communicatio in sacris*) este „nu doar posibilă”, ci chiar „de dorit”. Prudența exprimării – „o anumită comunicare” – conține, în același timp, acea doză de incertitudine care poate permite, în mod potențial, orice tip de *communicatio*, inclusiv una de tip euharistic, adică chiar manifestarea deplină a refacerii comuniunii ecleziale. Și chiar dacă în următorii ani canoniștii și contextul local sau global vor restrânge, în practică, înțelesul, breșa de creativitate a acelei deschideri nelimitate rămâne.

De fapt, atât în textele documentelor Conciliului, cât și în istoria ulterioară a Bisericii Catolice se poate decela tot mai mult o tensiune între două poziții, o luptă interpersonală și intelectuală, între, să zicem, o viziune „conservatoare” – care afirmă în continuare plinătatea harului din Biserica Catolică și necesitatea tuturor creștinilor de a se întoarce în „Mama-Biserică” – și o viziune numită peiorativ „progresistă”, dar pe care aș numi-o mai degrabă *profetic-eshatologică* care, prin nuanțe și jocuri de limbaj, prin gesturi și deschideri teologice, pare să caute ceva nou. E aproape ca o firicel de apă care de-abia reușește să străpungă o stâncă, dar apoi, treptat, își face tot mai mult loc, unindu-se cu alte firicele apărute din alte locuri surprinzătoare, pentru a forma un izvor și apoi un râu viguros. Distincția dintre Biserica lui Hristos și Biserica Catolică, termenul de „frați despărțiți” și afirmarea prezenței harului și a posibilității mântuirii în alte biserici; ba chiar posibilitatea mântuirii pentru cei din alte religii și pentru atei; radicala modificare a învățăturii despre evrei, care marcase Biserica timp de aproape două mii de ani cu clișeul despre „ucigașii lui Hristos” și „Vechiul legământ înlocuit de Noul Legământ”; proclamarea libertății religioase și de conștiință – toate acestea au alcătuit o forță cu amploare civilizațională, care nu doar că a schimbat din temelii Biserica Catolică, dar a reformulat și raportul a sute de milioane de credincioși cu instituția și practicile religioase.

[6] Decret despre ecumenism *Unitatis Redintegratio*, 21 noiembrie 1964.

Iar unul dintre aceste elemente noi, apărut tot în dinamica Conciliului, a fost și expresia „Biserici-Surori”. Formularea avea o vechime venerabilă în Orient, iar în modernitate începe să fie folosită tot de un „oriental”, Patriarhul ecumenic al Constantinopolului, Athenagoras I, cu referire la relația nouă, fraternă, restabilită între Roma și Constantinopol. În documentele conciliare, ea este folosită pentru a desemna bisericile particulare din Orient. Lucrurile devin și mai interesante odată cu folosirea ei de către Papa Paul al VI-lea, în scrisoarea apostolică *Anno ineunte* către Patriarhul ecumenic, în care el declară că „acum, după o lungă perioadă de diviziune și lipsă de înțelegere reciprocă, Domnul, în ciuda tuturor obstacolelor care au apărut între noi în trecut, ne oferă posibilitatea de a ne redescoperi pe noi înșine ca Biserici surori”.[7] Apoi, Sf. Ioan Paul al II-lea o va folosi în mai multe rânduri, consacrând-o ca expresie curentă, cvasi-normativă:

1. În enciclica *Slavorum Apostoli*: „Căci ei, [Chiril și Metodiu] sunt campionii, dar și patronii proiectului ecumenic al bisericilor surori ale Orientului și ale Occidentului, pentru redescoperirea prin rugăciune și dialog a unității vizibile în comuniune perfectă și totală”.[8]
2. În enciclica *Ut unum sunt*: „După Conciliul Vatican II și în lumina unei tradiții mai timpurii, a devenit din nou uzuală referirea la biserici locale sau particulare adunate în jurul episcopului ca „biserici surori”. În plus, ridicarea excomunicărilor reciproce, prin eliminarea unui obstacol canonic și psihologic dureros, a fost un pas foarte important pe calea către comuniunea deplină” (56); iar apoi: „mai recent, comisia internațională comună a făcut un important pas înainte în legătură cu chestiunea foarte sensibilă a metodei de urmat pentru restabilirea deplinei comuniuni între Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă, o temă care frecvent a înrăutățit relațiile dintre catolici și ortodocși. Comisia a pus temelia doctrinală pentru o soluție pozitivă pentru această problemă pe baza doctrinei bisericilor surori.”[9]

Relația fraternă, în sensul comun probabil tuturor culturilor umane, implică egalitate în demnitate și niște părinți comuni care constituie referința axiologică a relației. O nuanțare ulterioară, deși posibilă, din fericire nu a avut loc: nu s-a folosit de pildă analogia surorii mai mari, care ar avea cumva autoritate asupra celei mai mici – altfel, ar fi trebuit să se revizuiască conceptul de „frați mai mari în credință” aplicat evreilor la Vatican II; căci de bună seamă, acești frați mai mari, în ciuda progreselor înțelegerii și al dialogului ecumenic, nu se bucură de nicio autoritate efectivă, „cotidiană” în Biserica Catolică. Și nici de vreo soră „rebelă”, care să-și fi vândut averea și care să fi plecat „într-un tărâm îndepărtat” nu se vorbește, chiar dacă, cu siguranță, mulți din Vatican au așa ceva în minte atunci când încearcă să

[7] Papa Paul al VI-lea, Scrisoarea apostolică *Anno ineunte (25-7-67): AAS 59 (1967*), 852, 853.
[8] Ioan Paul al II-lea, Enciclica *Slavorum Apostoli* (2-6-85), 27: AAS 77 (1985), 807.
[9] Ioan Paul al II-lea, Enciclica *Ut unum sint* (25-5-95), 56 și 60: AAS 87 (1995), 954, 955, 957.

reconcilieze această nouă, radicală, ecleziologie a „bisericilor surori" cu doctrina, încă oficial valabilă, a „plinătății adevărului" din Biserica Catolică și a simplelor „elemente de adevăr" din celelalte biserici.

Un frate e un frate, și eventuală subordonare, mai degrabă contingentă și simbolică, a unuia față de celălalt în virtutea diferenței de vârstă, pălește în fața egalității în demnitate pe care ei o au prin faptul că sunt născuți din aceeași părinți. Ce avem în față, odată cu această nouă sintagmă apărută în prim-planul dialogului ecumenic, este o imagine a *întâlnirii*, a *mersului împreună*; un orizont al unei eventuale *uniuni* a doi parteneri egali, cu păstrarea demnității și a specificului fiecăruia, și nu o absorbție, și nici o „întoarcere acasă în sânul Biserici-Mame" care ar putea eventual să păstreze niște particularități „exotice", rituale ale „fiicei rătăcite", dar care ar arăta fără echivoc la nivel simbolic dar și canonic „cine e șeful".

Radicalitatea acestei noi formule a devenit atât de notorie și, probabil, neliniștitoare pentru cercurile conservatoare din Vatican încât, în anul 2000, Congregația pentru Doctrina Credinței, condusă de cardinalul Joseph Ratzinger (viitorul Papă Benedict al XVI-lea), a emis o „Notă", în care practic se interzice folosirea acestei expresii cu referire la relația dintre Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă. Astfel, documentul, după ce trece în revistă istoria folosirii acestei expresii, care culminează chiar cu aparițiile citate mai sus din magisteriul Fericitului Papă Paul al VI-lea și al Sfântului Papă Ioan Paul al II-lea, continuă prin specificarea noilor directive pentru contextele folosirii acestei expresii: astfel, se spune că sensul ei corect ar fi legat strict de relațiile dintre bisericile locale (episcopie, mitropolie, patriarhat); chiar și relația dintre biserica particulară a Romei și o altă biserică particulară poate fi descrisă ca una dintre biserici surori. Dar termenul *nu* ar putea fi folosit pentru a spune, de pildă, că „Biserica Catolică este *sora* vreunei biserici" întrucât s-ar contrazice principiul „unicității Bisericii lui Isus Hristos." Continuând, „de fapt, există o singură Biserică, și astfel termenul plural de *Biserici* se poate referi doar la Biserici particulare", căci „Biserica Universală una, sfântă, catolică și apostolică nu este sora, ci *mama* tuturor bisericilor particulare."[10]

Frapantă este aici seninătatea cu care sunt enumerate ocaziile în care este folosită această expresie de către Papi, deci în Magisteriul bisericii, inclusiv de către superiorul direct al lui Ratzinger, Ioan Paul al II-lea, pentru ca imediat după aceea să se precizeze – fără a comenta în vreun fel pozițiile anterioare, dar evident dezavuându-le implicit – maniera corectă în care ar trebui să fie folosită. Se trece cu ușurință peste faptul că, în contextele citate, înțelesul ei este evident *universal*, cu referire la realitățile ecleziale ale Occidentului și Orientului văzute ca două blocuri ce se află în fața unui nou drum împreună, ca surori. Cine ar putea crede că Paul al VI-lea și Ioan Paul al II-lea ar fi cheltuit asemenea energii ca să vorbească despre ceva atât de deprimant de mărunt ca reglarea relației dintre Episcopia Romei

[10] Notă asupra expresiei „Biserici Surori", Congregația pentru Doctrina Credinței, 30 iunie 2000, 10–11.

și Patriarhia ecumenică a Constantinopolului? Adică toată încărcătura profetică a gesturilor mediatizate global, a cuvintelor, a angajărilor ecumenice viitoare să se fi concentrat doar asupra relațiilor fraterne dintre Dieceza romană și jurisdicția mai degrabă simbolică a bisericii din Constantinopol, cu ai săi puțini dar mândri credincioși? Să le anunțăm atunci vestea bună membrilor unei parohii din Trastevere și enoriașilor din Fanar că, da, s-a stabilit un dialog între respectivele lor jurisdicții ecleziale? Altfel spus, prima posibilitate de a interpreta acesta document este de a concluziona că Cardinalul Joseph Ratzinger încerca să ne spună că ce vedem noi în acele texte nu e real, ci doar ni se pare. Circulați, circulați, nu-i nimic de văzut aici. Cealaltă ipoteză, încă mai bizară, este că Ioan Paul al II-lea, superiorul lui Ratzinger, a aprobat un document care contrazicea *direct* ceea ce spunea chiar el doar câtiva ani mai devreme: „patronii proiectului ecumenic al *bisericilor surori ale Orientului și ale Occidentului*"; „Comisia a pus temelia doctrinală pentru o soluție pozitivă pentru această problemă [metoda pentru restabilirea deplinei comuniuni între Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă] pe baza doctrinei *bisericilor surori*". Chiar presupunând că cei doi Papi s-ar fi referit cumva exclusiv la Episcopia Romei, ar fi ridicol de crezut că orice act ecumenic semnificativ al acestei dieceze, și chiar și orice cuvânt sau gest simbolic, nu ar implica simultan întreaga lume latină, aflată, să nu uităm, sub jurisdicția „imediată și universală" a Papei; sau că o pluralitate de relații fraterne între biserici particulare din Orient și Occident nu ar implica automat și întregile realități din Est și din Vest. Și oricum, despre ce alte biserici „particulare", în afară de cea a Romei, mai vorbim de fapt în Occident, adică niște comunități ale căror „particularități" să nu fie strict decorative și care să nu fi fost de multă vreme înghițite de centralismul roman?

Dar desigur, „Nota" Congregației semnată de J. Ratzinger nu este nimic altceva decât o intervenție brutală de politică eclezială, similară prin manieră și context declarației *Dominus Iesus* (2000) – cu celebrul său apelativ, jignitor pentru cei în cauză, de „comunități ecleziale" folosit pentru bisericile protestante – o reacție conservatoare care încearcă să frâneze fluviul reînnoirii pus în mișcare în vremea Conciliului. Și fie că descriem această stare ca o „luptă", fie ca „tensiune creativă a ideilor", este cert că catolicismul de după Vatican II se confruntă cu întrebarea obsedantă a *prezenței Adevărului* în istorie, în culturi, în religii, în „confesiuni". Unde este de fapt Adevărul? Căci odată ce s-a acceptat faptul că „nu e doar la noi", totul s-a schimbat. Incertitudinea sfâșietoare creată de întrebarea „dacă nu e doar la noi, *cât de mult* e și la ei?" nu a mai putut fi ignorată sau domesticită prin „Notele" Congregației, și ea este cea care și astăzi, după *Amoris Laetitia* (2015) și în timpul „Sinodului pentru Sinodalitate" (2021–2024), este, în funcție de lectura fiecăruia, fie germenul unei transformări profetice, fie soluția corozivă care va duce totul în disoluție.

Că sintagma „Biserici-Surori" sosise aici pentru a rămâne s-a putut vedea și în documentele Comisiei Internaționale Mixte pentru Dialog între Catolici și Ortodocși,

iar dintre acestea se distinge în primul cel rând cel de la Balamand (1993). În text, în timp ce este explicit afirmată această nouă ecleziologie a Bisericilor Surori ca fiind orizontul viitoarei uniri a bisericilor, în același timp este respins „uniatismul” ca metodă și ca model de urmat (12). Acesta din urmă este definit ca un tip de „apostolat misionar”, a cărui primă formă e reprezentată de Unirile parțiale de la Brest (1596), Ujhorod (1646) și Alba-Iulia (1701), prin care biserici ortodoxe particulare (sau părți) din acestea și-au declarat Unirea cu scaunul Romei, sacrificând în același timp comuniunea cu restul bisericilor orientale. Elementele care par că fac această metodă, pentru semnatarii documentului, indezirabilă în ziua de azi sunt: interferența unor factori extra-ecleziali, caracterul parțial al acestor uniri (și implicit lipsa de consens pan-ortodox) și ideologia catolică a acelui „apostolat misionar” prin care se miza pe atragerea ortodocșilor „înapoi la Mama-Biserică”, adică înapoi la Biserica Catolică ca loc exclusiv al mântuirii. În schimb, spune textul, reflecția din ambele biserici din ultimele decenii a relevat faptul că „ceea ce Hristos a încredințat bisericii sale... nu poate fi considerat proprietatea exclusivă a uneia dintre biserici. Această perspectivă este cea în care Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă se recunosc unele pe altele ca Biserici Surori, împreună responsabile pentru a menține Biserica lui Dumnezeu în fidelitate față de scopul divin, în special în ceea ce privește unitatea. Potrivit cuvintelor lui Ioan Paul al II-lea, proiectul ecumenic al Bisericilor Surori ale Estului și Vestului, înrădăcinat în dialog și rugăciune, este căutarea unei comuniuni perfecte și totale care nu este nici absorbție, nici fuziune, ci o întâlnire în adevăr și iubire (cf. *Slavorum Apostoli*, n. 27)”[11]

Așa că era logic ca această afirmație, șocantă pentru greco-catolici, să existe în document: „această formă de «apostolat misionar» descrisă mai sus, și care a fost numită «uniatism», nu mai poate fi acceptată nici ca metodă de urmat, nici ca model al unității pe care o caută Bisericile noastre” (12). Altfel spus, strategiile acelor vremuri, la baza cărora se aflau obsesia „schismaticilor” care trebuiau să se „întoarcă”, lipsa de interes față de sentimentele restului comuniunii pan-ortodoxe dar și, atenție, uniatismul „ca model al unității” nu mai pot replicate *astăzi*. Această înseamnă, mai direct, că Biserica Catolică însăși nu va mai accepta ca o biserică ortodoxă particulară să își declare, unilateral, fără un consens pan-ortodox, comuniunea cu scaunul Romei, și, cel mai probabil, nici modelul ecleziologic greco-catolic actual – ca orânduirea canonică a unei biserici particulare unite cu Roma – nu mai este de actualitate pentru Vatican. Ceea ce se caută este „comoara cea mai de preț”, uniunea deplină a Bisericii Catolice și a Bisericii Ortodoxe, fără excepții, pe linia întâlnirii dintre Biserici Surori egale, cu o destul de probabilă afirmare a unei depline autonomii a fiecăreia.

[11] *Uniatismul, metodă de uniune a trecutului și căutarea actuală a deplinei comuniuni*, Comisia Internațională Mixtă pentru Dialog Teologic între Catolici și Ortodocși, Balamand, 1993, 13–14.

Au fost desigur previzibile reacțiile vijelioase ale greco-catolicilor în anii ‘90, dar și unele critici din spațiul academic. L-am întrebat odată pe profesorul Cesare Alzati, reputat specialist în istoria ecleziastică românească și europeană, cum vede declarația de la Balamand. El și-a exprimat rezervele, argumentând că uniunile est-europene din secolele al XVI-lea și al XVII-lea s-au făcut pe model florentin, și că, de pildă, biserica greco-catolică din Transilvania este pe deplin aceeași biserică ortodoxă străveche din Transilvania care și-a declarat unirea cu Roma. Numai că el însuși recunoaște în altă parte că uniunile acestea au fost percepute ca fiind în spirit florentin *doar de către partea orientală*, în vreme ce, în context post-tridentin, Roma le-a perceput altfel, ca acte din infamul concept de *reductio Graecorum* – absorbția unor realități ecleziale orientale, cu prețul reducerii sau chiar a dispariției unor specificități de rit și de orânduire juridică.[12] Liturgistul Robert Taft (iezuit greco-catolic) observa în schimb că aceste uniuni au fost ceva nou în istoria bisericii – ceva dincolo de tipul de comuniune federativă a primului mileniu – în care se renunța la o entitate, „Biserica-Mamă ortodoxă”, și se intra în alta, „Biserica Latină Catolică a Occidentului”, ambele fiind deja forme de organizare mai articulată – tinzând către uniformizare – decât simpla comuniune dintre biserici locale a primului mileniu. Or, această mișcare, după eșecul Uniunii generale de la Florența (1439), a fost percepută de ortodocși ca un „cuțit în spate”, ca semnarea unei „păci separate”, în care, în loc să se ajungă la rezolvarea disputelor la nivel universal, partenerul tău de dialog se apucă și îți ia, unul câte unul, din teritorii (sau, în cazul nostru, din credincioși). Dialogul contemporan, continuă Taft, trebuie astfel să ia în calcul un proces de „vindecare a memoriei” în care ambele părți discută liber despre trecut: catolicii despre ecleziologia lor tridentină, expansionistă, care a preferat aceste uniuni parțiale care au rănit adânc sentimentele celorlalți ortodocși, iar ortodocșii despre rolul unor oameni de-ai lor în persecuțiile dezlănțuite de autoritățile seculare împotriva greco-catolicilor în ultimele secole.[13]

Acest caracter *diferit* al Bisericilor Greco-Catolice, în raport cu bisericile orientale ale primul mileniu și în raport cu ecleziologia acelei perioade, e demonstrat și în lucrarea istoricului Radu Nedici (Universitatea din București), care arată că în secolul al XVIII-lea, după tulburările de la mijlocul veacului, elita confesională greco-catolică a întreprins un plan deliberat de *confesionalizare*, de construire a unei identități confesionale *noi* (chiar și în raport cu intențiile generațiilor de la 1700), care îmbina adevărurile dogmatice catolice și aparența ritului bizantin; însă

[12] Cf. Cesare Alzati, „I padri greci e la loro tradizione ecclesiale nel decreto d’Unione del Concilio di Firenze”, în *Transmission et réception des Pères grecs dans l’Occident, de l’Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie.* Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg, édités par Emanuela PRINZIVALLI, Françoise VINEL et Michele CUTINO, pp. 381–401, 399.

[13] Robert Taft, „Anamnesis, not Amnesia”, http://www.americancatholicpress.org/Father_Taft_Anamnesis_Not_Amnesia.html, pagină accesată pe 6.10.2023.

acesta din urmă, împreună cu conservatorismul satului ardelean al vremii, nu a funcționat decât ca o frână, ca un factor de echilibru în ceea ce aceste elite ar fi dorit să se profileze ca un veritabil proiect utopic de apropiere radicală de catolicismul roman. Incidental, chiar și noul discurs național, care miza pe comuniunea culturală/lingvistică/etnică cu spațiul roman, a fost tot parte a acestei narațiuni ideologice prin care elita greco-catolică a încercat să afirme legitimitatea existenței propriei Biserici.[14] Apoi, în ceea ce privește tendințele externe, romane, de modelare a acestei comunități, istoricul Ana Victoria Sima (Universitatea Babeș-Bolyai) a urmărit cu minuțiozitate efortul implacabil al Vaticanului de a aduce la ascultare Biserica Greco-Catolică la mijlocul veacului al XIX-lea în chestiuni spinoase cum ar fi, de pildă, învățătura despre divorț și recăsătorire.[15] Pentru situația ecleziologică recentă, tot profesorul Alzati observa că generoasele deschideri ecleziologice ale discursului Papei Ioan Paul al II-lea s-au regăsit într-o manieră cel mult parțială atât în conținutul noului Cod al Canoanelor Bisericilor Orientale, cât și în maniera unilaterală, fără participarea patriarhilor orientali, în care acesta a fost promulgat; iar dispariția, din 2006, a titlului de „Patriarh al Occidentului" din seria de titluri papale și felul în care este descrisă misiunea Congregației pentru Bisericile Orientale care „nu coordonează relațiile cu", ci „exercită asupra Eparhiilor, episcopilor, clerului, călugărilor și credincioșilor de rituri orientale aceleași facultăți pe care Congregațiile pentru Episcopi, pentru Cler, pentru Institutele de Viață Consacrată și Societățile de Viață Apostolică și pentru Educație Catolică le au asupra diecezelor, episcopilor, clerului, călugărilor și credincioșilor din riturile latine" (*Annuario Pontificio 2006,* Città del Vaticano, 2006, p. 1867)[16] nu fac decât să întărească argumentul. Nu în ultimul rând, însăși evidența empirică, anecdotică, fenomenologică, ne arată diferențierea netă, în privința organizării juridice, a educației, a paradigmelor reflecției teologice, a spiritualității și a manifestărilor liturgice, între Biserica Greco-Catolică din România și Biserica Ortodoxă Română, dar și persistența acelorași clivaje și discuții obsedante despre „latinizare" și „bizantinism" în tot arealul graniței confesionale dintre bisericile orientale catolice și echivalentele lor ortodoxe, non-unite.

Menționarea Codului Canoanelor Bisericilor Orientale este utilă pentru următorul pas al argumentului meu. Poate că nimic nu rezumă mai bine întreaga istorie a bisericilor greco-catolice și situarea ecleziologică actuală decât canoanele referitoare la puterea Pontifului Roman:

> *Episcopul Bisericii Romei, în care rezidă oficiul (munus) oferit într-un chip deosebit de către Domnul lui Petru, primul dintre apostoli, pentru a fi transmis succesorilor lui, este capul colegiului episcopilor, Vicarul lui Hristos și Păstor al întregii Biserici*

[14] Cf. Radu Nedici, *Formarea identității confesionale greco-catolice în Transilvania veacului al XVIII-lea. Biserică și comunitate*, Editura Universității din București, 2013, 426–428.

[15] Ana Victoria Sima, *Affirming identity. The Romanian Greek-Catholic Church at the time of the First Vatican Council*, Vita e pensiero, 2013.

[16] Alzati, 401.

de pe pământ; de aceea, în virtutea oficiului său (munus), el se bucură de o putere ordinară supremă, deplină, imediată și universală în Biserică, pe care o poate oricând exercita liber. (43)

Cine se întreabă ce înseamnă, concret, această putere, află imediat:

„Pontiful roman, în virtutea oficiului său (munus), nu doar că are puterea asupra întregii Biserici, dar posedă și un primat de putere ordinară asupra tuturor eparhiilor și comuniunilor particulare dintre ele, prin care acea putere proprie, ordinară și imediată pe care episcopii o posedă în eparhiile încredințate grijii lor este întărită și apărată." (45.1).

Imediatele obiecții – intuite rapid de redactorii acestui Cod – care s-ar putea ridica, în primul rând din partea chiar a episcopilor din respectivele eparhii, asupra legitimității și funcției acelui „primat de putere ordinară" care se exercită *asupra puterii lor*, primește un răspuns grațios, în spiritul acelei arte a discursului teologic catolic care știe să armonizeze orice contradicție: totul e pentru binele lor, îi ajută pe ei și le întărește puterea. Dar, în vreme ce palide ecouri ale modelului primului mileniu, dar și, în formă mai puternică, ale spaimei romane în fața „Conciliarismului" din secolul al XV-lea, care aproape ca pusese pe butuci patru-cinci secole de triumfalism roman nelimitat, își găsesc o expresie în canonul 49, în care Colegiul episcopilor este descris și el ca având o „putere supremă și deplină asupra Bisericii Universale", afirmația este imediat circumscrisă de omniprezenta putere romană: puterea aceasta se exercită „împreună cu capul lui [al Colegiului episcopilor] și niciodată fără capul lui"; căci puțin mai încolo, aflăm că „Este sarcina Pontifului roman, potrivit nevoilor Bisericii, de a selecta și promova căile prin care colegiul episcopilor trebuie să-și exercite colegial funcția sa în legătură cu întreaga Biserică" (50.3). De fapt, el însuși decide nu doar în legătură cu această funcție a Colegiului, dar și în legătura cu propriile lui funcții:

„Pontiful roman, în împlinirea oficiului (munus) de păstor suprem al Bisericii este întotdeauna unit în comuniune cu ceilalți episcopi și cu întreaga Biserică; cu toate acestea, el are dreptul, potrivit nevoilor Bisericii, de determina maniera, fie personală, fie colegială, de a exercita această funcție" (45.2).

Cu excepția propriei lui alegeri de către un Conclav, Papa pare să se afle, în funcțiile sale, într-o autoreferențialitate completă. Adică are statutul unui om cu putere absolută, „ordinară, imediată, universală". Această putere nu este o potențialitate, ci o actualitate, fiind circumscrisă doar de deciziile personale, de prudență, de moșteniri istorice, de caracterul personal al omului care ocupă funcția. Ca și în cazul monarhiei, totul sună bine pe hârtie, mai ales când ai o serie de Papi buni. Dar ce se întâmplă când acest un astfel de om greșește? De fapt, există un loc pentru erori papale în reflecția canonică, teologică sau pur istorică a catolicilor de rând? Sau este totul învăluit într-un fum gros de discursuri, imagini hiperbolice, cenzură și de o pură, inocentă dorință de a *crede* ce e atât de greu de crezut: că

există o miraculoasă infailibilitate a Papilor și a Bisericii în general, o beatifică ieșire din istoricitate și condiționare, o imutabilitate care ne permite să visăm la milenii întregi scurse în care toate-s bune, iar „Sfântul Părinte Papa” veghează cu înțelepciune iar noi îi sorbim cu nesaț fiecare document, fiecare interviu, fiecare postare de pe Twitter.

Într-adevăr, condiția Bisericii Catolice, a catolicilor în general, este probabil unică în istoria religiilor. Nimic nu sintetizează mai bine această condiție paradoxală decât acest succint și sec paragraf 3 din articolul 45: „Nu există apel sau recurs împotriva unei sentințe sau a unui decret al Pontifului Roman.” Din nou, e ironic cum Biserica care își proclamă singură, cu toată seriozitatea, aceste caracteristici este aceeași care, în cele mai recente acte ale dialogului ecumenic cu Biserica Ortodoxă, constată că reflecția creştinilor din primul și cel de-al doilea mileniu a găsit că tocmai ascensiunea ideologiei papale a fost piedica cea mai importantă din calea unității. Astfel, în documentul de la Chieti (2016) – locul primei întâlniri recente dintre cele dedicate temei primatului și a sinodalității – teologii romano-catolici și ortodocși, ca reprezentanți oficiali ai propriilor biserici, afirmau că „Biserica primară universală ființa în mai multe biserici locale, ale căror tipare organizaționale puteau să difere între ele, dar care erau unite printr-o legătură evidentă «în multiple adunări de episcopi în concilii sau sinoade»” (11), în vreme ce comuniunea la nivel universal era asigurată de cooperarea între cele cinci scaune patriarhale, înțelese conform unei *taxis*, o ordine în care primul loc era ocupat de scaunul Romei, care exercita un «primat al onoarei» (*presbeia tes times*), urmat de scaunul Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului. Primatul episcopului Romei era înțeles în Occident ca cel al urmașului Sfântului Petru, cel dintâi dintre apostoli. În Orient însă, această definiție – a unei autorități ce deriva din statutul de urmaș al lui Chefa – nu era universal acceptată. Criteriile pentru definirea ecumenicității și autorității unui conciliu s-au definit în timp, și s-au cristalizat abia la al șaptelea Conciliu Ecumenic de la Niceea (787): acordul (*symphonia*) capilor bisericilor, cooperarea (*synergeia*) episcopului Romei și acordul celorlalți patriarhi (*symphronountes*). Cât despre autoritatea canonică și jurisdicțională a episcopului Romei asupra întregii Biserici, ea nu exista. În Est, chiar dacă el a fost ocazional o instanță de apel în cazul unor depuneri de episcopi (caz în care el putea cere instanțelor regionale metropolitane reexaminarea cazului; dar și alți patriarhi puteau fi instanțe de apel), el nu a avut niciodată o astfel de autoritate, în afară de cea a primatului onoarei.”[17]

Iată aici, clară ca lumina zilei, evaluarea comună a situației istorice a primului mileniu, în care, brusc, se „descoperă” că primatul Romei era considerat doar onorific în Orient, și că nici măcar definiția de „urmaș al Sfântului Petru” nu era acceptată

[17] Preiau un fragment dintr-un text scris inițial pe blogul personal: Sinodalitate și primat. Perplexități în fața ultimului document al Comisiei pentru dialog între catolici și ortodocși – Eseuri decente (wordpress.com), pagină accesată pe 9.10.2023.

în spațiul răsăritean. Mai mult decât atât, în concluzie se declară că „această moștenire comună de principii teologice, prevederi canonice și practici liturgice constituie un necesar punct de referință și o sursă puternică de inspirație atât pentru catolici, cât și ortodocși, în timp ce aceștia caută să vindece rana diviziunii lor la începutului celui de-al treilea mileniu”.[18]

Aceeași idee, a primului mileniu ca referință necesară, este afirmată și în ultimul document, din iunie 2023, al acestei comisii. Arătând că primatul și sinodalitatea sunt două principii necesare, complementare, care trebuie cumva armonizate, semnatarii spun că principiile trebuie aplicate în circumstanțe istorice concrete, „iar primul mileniu oferă un ghidaj valoros pentru aplicarea principiului tocmai menționat. Ce se cere în noile circumstanțe este o nouă și corectă aplicare a aceluiași principiu conducător” (5.4).

Se simte însă conștientizarea, de către ambele tabere, că lucrurile s-au schimbat și că nimeni nu are încă soluția salvatoare, adaptată prezentului. Există o referință – primul mileniu – dar ea este pentru moment departe de noi, în trecut, cu o genealogie cel puțin parțial izvorâtă din contingență, adică din întâmplare și accidente istorice. Perplexitatea tuturor este mai clară cu câteva paragrafe mai sus:

> *„Chestiuni majore complică o înțelegere autentică a sinodalității și a primatului în Biserică. Biserica nu este în mod corect înțeleasă ca o piramidă, cu un primat care guvernează de sus, dar nu este înțeleasă corect nici ca o federație de Biserici autosuficiente. Studiul nostru istoric asupra sinodalității și primatului din al doilea mileniu a arătat inadecvarea ambelor poziții. În mod similar, este clar că pentru romano-catolici, sinodalitatea nu este doar pur consultativă, iar pentru ortodocși, primatul nu este doar pur onorific.”*[19]

Punctul nodal sau epicentrul nervos al întregii discuții este aici. Catolicii recunosc, aici și pe parcursul întregului document, ca acel al doilea mileniu de ideologie papală absolutistă, care la un moment dat își alăturase pretenției de guvernare universală eclezială și pe cea de guvernare temporală asupra întregii lumi, trebuie să dispară din orizontul viitor normativ. Ortodocșii își recunosc și ei punctul nevralgic, tendința comuniunii ortodoxe de a deveni o „federație de Biserici autosuficiente”. În același timp, sunt verbalizate percepțiile și amestecul de dorință și teamă în legătură cu ce are celălalt: pentru romano-catolici, sinodalitatea nu este doar ceva pur consultativ, adică sunt conștienți că, odată luată în serios această doctrină, totul se va schimba și, într-o logică imediată, umană, papa va trebui să-și „împartă puterea” cu episcopii. Coșmarul conciliarist s-ar întoarce. Dar și ortodocșii știu că primatul papal, odată acceptat, ar putea introduce ceva nou, aproape necunoscut

[18] Comisia internațională mixtă pentru dialog între catolici și ortodocși, *Sinodalitate și primat în al treilea mileniu: Către o înțelegere comună în slujba unității Bisericii*, Chieti, 2016, 21.

[19] Comisia internațională mixtă pentru dialog teologic între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă, *Sinodalitate și primat în al doilea mileniu și astăzi*, Alexandria, 7 iunie 2023, 5.1.

în experiența lor istorică, și că acest fapt va însemna că ei vor trebui să facă loc unui oficiu papal cu o greutate pe care niciun alt patriarh din lume nu o are.

În acest punct, se pot trage niște concluzii parțiale: identitatea Bisericii Catolice trece printr-o transformare radicală, și în special instanțele de dialog, „de frontieră" sunt cele în care apar afirmațiile și deschiderile profetice ca, de pildă, non-echivalența dintre Biserica lui Hristos și Biserica Catolică, ecleziologia „Bisericilor-Surori", conștiința istoricității dogmelor ce duce, în cazul nostru, la reevaluarea legitimității pretențiilor absolutiste papale, perplexitatea prezentă, palpabilă în fața dilemei primat-sinodalitate, dar și consacrarea acesteia ca reper al viitorului.

Aceasta este situația „la zi", prezentă. Din acest punct, ne așteaptă doar viitorul, complet necunoscut. Voi propune acum niște grile de lectură asupra tendințelor prezentului, care pot fi privite și ca scenarii pentru viitor.

Primul scenariu este unul în care această fază a dialogului ecumenic și a reflecției intra-catolice (și intra-ortodoxe, desigur) se dezvăluie ca o bornă dintr-un drum inevitabil, deja parțial anticipabil, către un *creștinism post-confesional*, redus la o esență niceo-constantinopolitană. Adică: ce se afirmă tot mai insistent prin ecleziologia Bisericilor-surori, prin teologia și mistica căilor complementare către Dumnezeul transcendent și prin simțul comun „democratic" este prefigurarea unei acceptări de către toate părțile a unei viitoare uniuni fraterne care va pleca de la premisa că Adevărul, fiindcă îi transcende pe toți, nu este în posesia absolută a niciunuia, nu „subzistă" la nimeni în mod deplin, ci este, în mod misterios, prezent în toate marile tradiții; și chiar dacă s-ar păstra convingerea că o tradiție sau alta a putut reprezenta mai bine, mai bogat, prezența lui Dumnezeu între oameni, acest lucru va rămâne la nivel oficial un lucru nedeclarat, relativ puțin important, de domeniul unui „agnosticism ecleziologic" privat. Scenariul beneficiază, ca argument, și de comportamentul la nivel înalt al Bisericii Catolice din actualul pontificat, în care se mizează pe valorizarea moștenirii religioase chiar și a tradițiilor non-creștine (v. Sinodul amazonian), pe o reevaluare serioasă a sinodalității (rămâne de văzut care va fi rezultatul Sinodului actual dedicat chiar acestei teme, la momentul actual din octombrie 2023), dar și pe o tacită descentralizare în termeni de practici liturgice, administrative și chiar de aplicare pastorală a doctrinei și moralei catolice.

În acest parcurs, Bisericile Greco-Catolice vor rămâne niște prezențe acceptate politicos, în spiritul de la Balamand și al toleranței moderne, dar miza dialogului ecumenic le va depăși, întrucât uniunea viitoare va avea loc pe linia „Bisericilor-surori" de demnitate egală care își vor păstra deplina autonomie; ba chiar, într-un orizont mai îndepărtat, aceeași ecleziologie se va păstra și într-o uniune cu bisericile protestante, răspunzând afirmativ provocării teologice a lui Eberhard Jüngel: Da, adevărul subzistă în mod egal *în toate cele trei mari tradiții creștine*, pe care nu le mai oprește nimic de la a sta împreună la masa altarului ca parteneri egali.

Al doilea scenariu este cel în care, cumva, noua paradigmă a „Bisericilor-surori” și a soluției raționaliste și mistice „egalitare” este demonstrată a fi falsă, un drum înfundat. Un argument în acest sens este că această armonie perfectă a noii soluții, această simetrie a proporțiilor, această lipsă de rest dubitativ ar putea să trădeze nu gândul lui Dumnezeu, ci mintea umană. Căci dacă ne uităm la istoria mântuirii, adică a Revelației istorice, vom descoperi acolo, în permanență, paradoxul, neașteptatul, scandalul. Nu în „quietism”, în misticism anistoric sau în sinteze raționale pare a se fi revelat Dumnezeu până acum, ci în manifestări istorice niciodată anticipate: într-un popor insignifiant din Orientul Mijlociu, într-o „evreu marginal” din Galileea secolului I, într-o nouă sectă din interiorul iudaismului care la început nu promitea nimic. Altfel spus, revelația și rațiunea par a se afla nu neapărat în contrast sau antiteză netă, ci în două planuri diferite, ocazional complementare, dar izvorând din surse diferite, după logici diferite. Este de fapt abisul descris de filosoful G.E. Lessing care există între revelație, eminamente istorică, și rațiune. Or, soluția egalitară, irenică, a întâlnirii tradițiilor creștine pe un teren neutru comun, în care fiecare renunță la pretențiile de superioritate, deși sună foarte bine, ar putea fi descrisă în același timp ca o reflecție a minții umane, al cărei specific este dialectica implacabilă, până în punctul în care (pare că) nu mai rămâne nimic nesoluționat sau paradoxal. Tentația este de a pune între paranteze istoria – și toate pretențiile de mediere în contingent a „glasului transcendenței” emise de către diverși actori istorici individuali sau colectivi – și de a căuta în schimb niște „proptele” atât în sinteza raționalistă, cât și în tradiția mistică care oferă suficient de multe metafore și experiențe concrete pentru a justifica recursul la anistoricitate, la o „topire” izbăvitoare într-un apofatism care nu pune pe nimeni în dificultate.

Deci posibilul eșec al acestui drum ar putea semnala o întoarcere la acel punct al istoriei reflecției teologice în care s-ar fi părăsit acel teren „primejdios” al credinței în Adevărul *unei* tradiții, pentru a pune din nou, cu mai multă forță, întrebarea: și dacă totuși ne-am grăbit? Și dacă Dumnezeu își menține în istorie aceeași imprevizibilitate și alege să ofere prioritate *unei anume tradiții*, pe care ar alege-o să fie „lumina lumii”, „sacrament al mântuirii”? Și dacă soluția fusese tot timpul „sub nasul nostru”? Mai concret, aruncând gaz pe foc, *ce-ar fi dacă evoluția istorică a ideologiei papale a făcut cumva parte din planul Providenței*, iar unirea Bisericilor ar trebui căutată în continuare în aceiași termeni *romani,* probabil reformulați, dar în esență păstrându-și aceeași logică din al doilea mileniu creștin? Nu-i mai puțin adevărat că aceeași întrebare poate fi lansată și în legătură cu ortodocșii și protestanții: și dacă în zona *lor* s-a mutat sau *a fost mereu* centrul de greutate al creșterii mistice a Trupului lui Hristos?

Rămânând însă în ambitus catolic, întrebarea aceasta ar putea să nască reflecții profunde, unele dureroase, care ar include chiar și examinarea critică a posibilelor erori ale dialogului ecumenic din ultimii 50 de ani. Incidental, ar dezvălui mișcarea

de rezistență a Cardinalului Ratzinger, purtată deja de când era șef la CDC, exprimată în documente „scandaloase" ca *Dominus Iesus* și *Nota despre folosirea expresiei „Biserici-surori",* ca fiind esențialmente justificată.

Dar travaliul argumentativ abia ar începe, întrucât ar presupune un tip de „demonstrație" combătut îndelung, în special în modernitate, bazat pe legitimarea teleologică, supranaturală a unei evoluții istorice. Un reper în acest sens ar putea fi Sfântul John Henry Newman, probabil cel mai cunoscut britanic convertit la catolicism, care, în *Un eseu despre dezvoltarea doctrinei creștine* (1845), propune șapte criterii care ne ajută să recunoaștem o dezvoltare doctrinală legitimă: păstrarea propriului arhetip, continuitatea în principii, puterea de asimilare, dezvoltarea logică, anticiparea propriului viitor, acțiunea conservatoare asupra propriului trecut și vigoarea în timp. Toate acestea ar putea fi aplicate azi problemei autorității papale (așa cum o face chiar Newman în acea lucrare), încercând decantarea ei prin sita acelor criterii. Numai că – dar aceasta este subiect pentru un alt text – limitele sau mai ales riscurile acestui tip de argument ies imediat la iveală. Căci Newman pare să privească doctrina catolică în dezvoltarea ei milenară și să alcătuiască acele criterii *după* ce examinează istoria catolicismului, conform calapodului *desfășurării în timp* a Bisericii Romane. Și astfel că, deloc surprinzător, conform criteriilor newmaniene totul pare să se justifice, într-o circularitate perfectă: doctrina a evoluat în cutare mod, afirmăm apoi că acel mod e de fapt o lege istorică a dezvoltării doctrinale legitime, și apoi arătăm că, *tocmai pentru că* doctrina a evoluat chiar conform acelei legi istorice, ea a evoluat „corect". O grămadă de erori de tip *non-sequitur,* de argumente post-factum, de generoase construcții teleologice ridicate pe baza înlănțuirii unor evenimente istorice sau un sfânt care a știut să vadă lucrările Providenței? Oricum ar fi, provocarea de a justifica o tradiție, în esența ei mediată *istoric*, cu argumente *raționale*, rămâne formidabilă, iar regulile logicii par niște zăbrele de neocolit. Istoria și rațiunea sunt din nou față în față, ca două concepte greu de conciliat.

Al treilea scenariu este unul al cvasi-ignorării, la nivelul omului simplu, a tuturor acestor discuții, plecând tot de la intuiția aceea fundamentală ce poate fi rezumată astfel: „Una peste alta, e un singur Dumnezeu". Mai sofisticat, ar fi vorba aici de o tacită rebeliune față de toate compartimentările imaginarului ecleziastic, în variatele lor ipostaze confesionale. În fapt, însăși Viața, cu inexorabilul, simplitatea ei, cu întregul ei orizont conceptual „atematic", transcende deja, zi de zi, toate zbaterile teologice. În această perspectivă, unitatea e deja un fapt tainic, confirmată în tăcere, constant, prin gesturi, cuvinte, comportamente, tradiții familiale. În vreme ce teologii ar menține lucrurile *dincoace* de istorie, în diferențieri, raționalizări, diviziuni și nuanțări obsesive – adică, practic, în *păcat* – oamenii obișnuiți anticipează și trăiesc deja unitatea eshatologică a întregului cosmos în unicul Dumnezeu.

În forme mai sofisticate, exemplele de teologii, filosofii sau pure propuneri de prudență secular-umanistă sunt numeroase în acest sens. Voi da unul singur: în

articolul *Mitul schismei* [20], teologul ortodox David Bentley Hart argumentează că, dincolo de faptul că schisma din 1054 nu a fost nici măcar sesizată în anumite zone ale Europei decât după sute de ani, și că ea a fost practic „operaționalizată” pe deplin abia după secolul al XVII-lea, odată cu „confesionalizarea” celor trei tradiții creștine, problema e mai profundă, și este de ordin ontologic și sacramental: cine, în fond, are autoritatea ipotetică de a proclama scindarea Bisericii lui Hristos? Cum ar putea un om sau un grup de oameni să separe ce este de neseparat, Mireasa unică a lui Hristos, trupul său mistic? Răspunsul evident este: nimeni. Niciun Papă, niciun Patriarh. Și atunci, tot ceea ce ulterior a fost numit „schismă” nu a fost altceva decât un construct uman, o convenție, o pură noțiune fără niciun corespondent în realitate. În această lectură, există ceva numit „schismă”, definibil ca un eveniment istoric și ca o stare culturală de fapt, dar în sens ontologic și sacramental, ea nu există. Și atunci, ce oprește pe cineva să se comporte ca atare, ignorând convențiile umane și dând curs unității faptice, supranaturale, trăind „ca acasă” în toate confesiunile? Doar convențiile umane, ambalate cu termeni care sună grav și sobru: „prudență”, „păstrarea rânduielii”, „respectarea sfintelor canoane”, „dorința de rugăciune în comun și de comuniune spirituală chiar dacă, încă, comuniunea euharistică nu este încă posibilă”...

Toate aceste trei scenarii sunt schițe pentru un viitor șantier al unei alte explorări teologice. Pentru mine, ele sunt pentru moment suficiente pentru a nu oferi certitudine absolută niciuneia dintre tabere, adică pentru a păstra un decent, perfect uman, chiar *evanghelic* spirit critic. Dialogul teologic pare într-adevăr să meargă acum într-o anumită direcție. Dar nu suntem siguri de nimic. Suntem siguri doar că gândurile lui Dumnezeu nu sunt gândurile oamenilor, dar și că propria conștiință, pusă împreună cu alte conștiințe, ne poate arăta, dacă nu întregul orizont eshatologic eclezial, atunci măcar calea de urmat în ziua de azi, în toată modestia și miracolul ei.

[20] David Bentley Hart, "The Myth of Schism,", în Francesca Aran Murphy, Christopher Asprey (ed.), *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century,* (Ashgate, 2008), articol consultat online pe pagina Clarion: Journal of Spirituality and Justice – The Myth of Schism – David Bentley Hart (clarion-journal.com) pe 9.10.2023.



ISBN: 978-606-37-1997-4